BP
195
S18
L3X
ANNEX

HENRI LAOUST

LE RÉFORMISME ORTHODOXE DES "SALAFIYA"

ET LES CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE SON ORIENTATION ACTUELLE

Extrait de la *Revue des Études Islamiques*

ANNÉE 1932

BP
195
S18
L3x

PARIS
LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER
13, RUE JACOB, VIe

1932

OHIO UNIVERSITY
LIBRARY

LE RÉFORMISME ORTHODOXE DES " SALAFIYA " ET LES CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE SON ORIENTATION ACTUELLE

On sait comment, en 1883, Jamāl al Dīn Al Afġānī et son disciple Muḥammad ʿAbduh (1) fondèrent à Paris, avec le titre de « Salafiya » pour emblème et « Al ʿUrwat Al Wuṯḳā » pour organe, un parti réformiste canonique, qui s'apparentait, dans ses origines, à des mouvements similaires nés aux Indes (2) et qui, sans être d'une originalité doctrinale bien affirmée, devait avoir une influence décisive sur la renaissance sociale et politique du Proche-Orient. Depuis la mort d'Al Kawākibī, celle de Muḥammad ʿAbduh lui-même en 1905, la disparition du « Mu'ayyad », l'épreuve de la Grande Guerre surtout, qui a précipité de quelques décades la crise de culture (3) dont l'Islam souffrait depuis un siècle, il est assez de circonstance de s'interroger sur les destinées actuelles de ceux qui se réclament encore du titre de « Salafiya », au Caire même, qui conserve dans le monde l'Islam arabe contemporain, par sa situation géographique, son cosmopolitisme, le grand nombre de ses lettrés et le libéralisme de l'Angleterre, le rang d'une capitale intellectuelle, politique et linguistique. Le bilan sévère (4) qu'ils dressent des facteurs internes

(1) Le travail fondamental est celui de Rašīd Riḍā : *Tarīḫ al ustāḏ al imām*, t. I, 1.134 p. ; Le Caire, 1931. II, 2e édition, 651 p. ; 1926, et III, 428 p. ; 1324.

(2) La *R. M. M.* avait déjà signalé l'importance du mouvement Salafi : XXXVI, p. 325.

(3) Cf. Lammens, *La Crise de l'Islam*, in *Études*, t. 186, Paris, 1926 ; et Massignon, *L'Islam et la Politique contemporaine*, p. 145-147, Paris, Alcan, 1927.

(4) Le *Manār* fait souvent le point, par exemple : XIX, p. 89 ; XXVII, p. 1-18 ; XXX, p. 3. En 1929, a publié une série d'articles de Chékib Arslan sur les causes de la Décadence islamique ; réunis ensuite en brochure. De même dans la *Majalla Al Šubbān al Muslimīn* : I, n° 1, p. 1 ; octobre 1929 : *Notre besoin de réformes*, de Aḥmad Yaḥya Al Dardīrī.

de désagrégation islamique et des conditions générales de la situation des peuples musulmans dans le concert des nations, l'attitude de défense islamique et de protestation militante qui les caractérisent, font de leur étude, autant qu'une curiosité d'esprit, une nécessité d'action. En un moment où les recrudescences de nationalismes locaux se bornent, somme toute, à reculer l'échéance des coopérations intellectuelles, où les lendemains de la conquête nous laissent, aussi bien au Maroc qu'en Syrie, devant l'ingratitude d'une tâche de réorganisation sociale, où l'Islam, plus encore qu'un ensemble de connexions culturelles à établir, représente la responsabilité de décisions à prendre, il n'est pas inutile de demander à un réformisme, vieux maintenant de plus d'un demi-siècle, les leçons de son expérience — de ses réussites comme de ses échecs — de localiser ses principaux centres, de rechercher ses affinités doctrinales, de préciser les caractéristiques générales de son orientation et de ses revendications actuelles.

I. — Ses principaux centres.

Des principaux centres actuels, le plus ancien est celui du *Manār* (1), fondé en 1897, dont le directeur, Rašīd Riḍā (2), originaire de la province de Tripoli, où il fit ses premières études, appartient à cette catégorie de Syriens qui durent, sur la fin du siècle dernier, fuir l'absolutisme de ʿAbd al Ḥamīd et furent partout où les hasards de l'émigration les portèrent, surtout en Égypte, les premiers coopérateurs de la renaissance islamico-arabe contemporaine. La solidité et l'ampleur de son érudition, plus dogmatique et juridique que lexicographique, la voluminosité

(1) On trouvera de nombreuses analyses et des extraits du *Manār* surtout dans la *R. M. M.* Cf. pour l'exposé du programme de la Revue le 1er numéro 1315-1897, et aussi le catalogue pour 1932, de la librairie Salafiya.

(2) Sarkis : I, p. 934. Le *Manār* contient de nombreuses notes d'autobiographie, notamment : XI, 706, 874, 936. Excellentes indications sur l'opinion publique en Syrie au lendemain de la révolution de 1908; XII, p. 150, 956; XIII, sur le voyage de Constantinople : 145, 314, 748; XIX, p. 85 rappelle en détail son voyage de 1908 en Turquie; XXI, 377 et 428 (et tomes suivants) sur son deuxième voyage en Syrie, puis ses voyages en Europe; XXVII, p. 167; XXIX, p. 159, sur une entrevue avec Fayṣal; XXX, p. 1, renseignements techniques sur le *Manār*.

de sa production, le nombre de ses relations, ses efforts continus de conciliation et de défense islamiques, au temps de l'absolutisme ḥamidien, au lendemain de la révolution jeune-turque de 1908, lors de son premier voyage en Syrie, puis à Constantinople et aux Indes, son rôle dans la question du Ḥijāz, dans la tentative d'un État Arabe sous Fayṣal, et dans le Comité syro-palestinien, en font l'une des figures les plus vigoureuses et les plus caractéristiques de l'Islam arabe contemporain.

Car le *Manār* a l'unité d'une vie ; ses collaborateurs furent relativement rares. Il donna, surtout en ses premières années et continue parfois de reproduire — en dehors du commentaire de ʿAbduh — des articles d'Al Afġānī, d'Al Kawākibī (1), de Jamāl al Dīn al Ḳāsimī, mais eut surtout pour spécialiste des questions scientifiques le docteur Tawfīq Ṣidqī (2), fonctionnaire du gouvernement égyptien qui, à de solides études musulmanes, semble avoir ajouté la réputation d'un bon praticien, écrivit dans *Al Muʾayyad*, *Al Liwāʾ*, *Al Šaʿab*, *ʿAlam* et à qui l'on doit, à côté de quelques études doctrinales et philosophiques, à tendances rationalisantes, directement inspirées par la *Risālat al Tawḥīd*, des notes de vulgarisation scientifique et d'hygiène appliquée. Depuis la Grande Guerre, la collaboration de l'émir Chékib Arslan, directeur à Genève de la *Nation Arabe*, assure au *Manār* l'habileté d'une polémique mordante, parfois violente, aussi impitoyable pour les Musulmans eux-mêmes que pour l'Étranger.

Sa technicité discrète, son internationalisme islamique, la sûreté de sa documentation générale désignent le *Manār* à une minorité cultivée et libérale. La publication du commentaire de ʿAbduh lui donne le prestige d'un grand nom. Ses articles de fond constituent par excellence le point de vue orthodoxe progressiste, toujours mesuré et pondéré dans la forme, des grandes questions islamico-arabes contemporaines. Ses consultations canoniques, qui continuent à venir nombreuses des Indes Néerlandaises et Anglaises, de Syrie, d'Afrique du Nord et même des

(1) Longue biographie d'Al Kawākibī : V, p. 237 et suiv.; 276 et suiv.

(2) *Manār*, XXI, p. 483, donne une biographie du docteur Tawfīḳ Ṣidḳī, la liste de ses ouvrages, et un aperçu de ses idées qui ne sont pas toujours de la plus rigoureuse orthodoxie. Cf. également la *Majalla Ṭibbiya* de mai 1920.

quelques pays d'Europe qui ont conservé des minorités musulmanes, en font, pour certains, un directeur de conscience (muršid) dont les conseils, s'ils avaient toujours été suivis, auraient contribué pour beaucoup à l'amélioration spirituelle de la communauté. Sa critique des livres ne sera pas à négliger le jour où une initiative tardive, qui ne pourra se réaliser qu'en collaboration, entreprendra de compléter le manuel bibliographique de Brockelmann, dont le manque, pour la période contemporaine, ne saurait être comblé par la publication, par ailleurs si utile, du *Sarkis*. Les nouvelles que la plupart des numéros consacrent à l'ensemble du monde musulman, ou aux événements diplomatiques d'Europe intéressant la vie de l'Orient ont pu parfois en faire un trait d'union entre les extrêmes géographiques de l'Islam.

Le *Manār* n'a pas encore son équivalent et reste jusqu'ici une tentative assez isolée. On pourrait toutefois rattacher à certaines des idées réformistes et militantes qui l'animent un second groupe de revues et de publications qui ont pour centre l'imprimerie Salafiya, dirigée, depuis la mort de ʿAbd Al Fattāḥ Ḳatalān, par Muḥibb al Dīn al Ḫaṭīb (1). Syrien d'origine, ancien rédacteur à *Al Ahrām*, publiciste intelligent et actif. La première revue parue, la *Majalla Salafiya*, en février 1917, connut la vie éphémère de bien des revues arabes, et, bien qu'elle se donnât pour mission essentielle de signaler les raretés bibliographiques et le contenu de quelques bibliothèques privées, elle est beaucoup moins intéressante par sa contribution érudite et littéraire, qui demeure relativement faible (2), que par la personnalité de celui dont elle se réclamait, le šayḫ Ṭāhir Al Jazāirī (3) ; né à Damas en 1851, également versé dans la

(1) Appréciation du *Manār* sur son compte : XXV, p. 760, avril 1925, à l'occasion de la publication de *Al Zahrā*. On trouvera la liste complète de ses œuvres en appendice à *Al Azhar*. Le Caire, 1345, 55 p. Mentionnons surtout sa traduction des *Souvenirs de Guillaume II* faite en collaboration avec Asʿad Dāġir ; imp. Salafiya, 255 p., et ses recueils de morceaux choisis de littérature arabe *Al Ḥadīḳa*. Il a également édité une monographie d'Ibn Ḳutayba sur le *Maysīr wa-l-ḳidāḥ*. Imp. Salafiya, 1342, 173 p.

(2) Signale toutefois un manuscrit de Ibn Ḳotayba qui se trouverait dans une bibliothèque de Ṭāif.

(3) Sur Ṭāhir Al Jazāirī, en 1920 parut à l'imprimerie du Gouvernement arabe à Damas une courte biographie : *Tanwīr al baṣāir fi Sirat al Šayḫ Ṭāhir*, par Al Sayid Al Bānī Al Dimašḳī. C. R. dans la *Zahrā*, 3e année, nos 2-3, p. 145. En 1928, bonne étude de la vie, de l'œuvre et sur-

connaissance de l'arabe, du turc et du persan, frotté à quelques rudiments de sciences occidentales, il fonda la bibliothèque de Damas, travailla, en 1878, sous Midhat Pacha, à l'organisation scolaire de la Syrie, où son souvenir demeure toujours bien vivant, mena la lutte contre la colonisation turque et vint mourir, en 1919, au Caire où il s'était réfugié. La *Zahrā* (1), qui lui succéda, de 1924 à 1929, dont le titre annonce presque un programme d'irrédentisme, dans une série d'articles surtout littéraires et historiques, rarement polémiques, dans ses comptes rendus d'ouvrages, les courtes nouvelles qu'elle donnait du monde musulman, sut faire figurer, sur la liste de ses collaborateurs, quelques-uns des noms les plus flatteusement connus des lettres arabes contemporaines — entre autres ceux de Aḥmad Taymūr pacha (dont elle donna une biographie) (2), de Rafīḳ bey al ʿAżm († 1914) (3), de Aḥmad Šawḳī, de Ḫalīl Muṭrān, de Tawfiḳ Al Yāzijī, de Manṣūr Fahmī, de Chékib Arslān et de quelques Indous. Le *Fatḥ*, que publie actuellement la librairie « Salafiya », est un organe de défense islamique qui, à la manière de nombreuses feuilles du même genre — *Al Jāmiʿa al Islamiya*, *al Iʿtiṣâm*, *Al Murṣid Al ʿArabī*, *al Šihāb* — entend grouper les musulmans de toutes nuances et de toutes nationalités autour des emblèmes fondamentaux de l'Islam (šaʿāir al islam) et relèvent avec obstination les critiques injustifiées dont sont souvent accablés Arabes et Musulmans.

On pourrait aisément déceler des infiltrations non équivoques du réformisme orthodoxe dans les diverses sociétés, littéraires ou religieuses, dont la multiplicité et la vitalité (4) sont une des caractéristiques de l'Orient arabe contemporain. Leur nombre, au Caire, qui compte déjà *Al Rābiṭat al Šarḳiya* (5), *al Hidāya al Islāmiya*, *Jamʿiyat al Aḫlāḳal al Islāmiya*, s'est augmenté d'une unité nouvelle, et non des

tout des idées de Ṭahir Al Jazāirī par Kurd ʿAlī, qui fut l'un de ses plus brillants disciples. *R. A. A.*, p. 577 et suiv. ; 666 et suiv.

(1) Le premier numéro parut le 15 muah. 1343. Le programme de la revue est exposé page 2.

(2) Cinquième année, n° 8, p. 562 et suiv.

(3) *Zahrā*, 1924, p. 224, intéressant sur le mouvement réformiste et ses origines à Damas. Sa biographie est également donnée par le *Manār*, XXVI, p. 288 et 925.

(4) Déjà signalé par J. Zaydān : *Tarih al adab al ʿarabiya*, t. IV, p. 78-105. Le Caire, imprimerie du Hilāl.

(5) Cf. *R. E. I.*, 1930, t. III, p. 289.

moindres, par la fondation, en 1927, sur le modèle d'un organisme chrétien similaire, d'une « Société des Jeunes Musulmans », « Jam'iyat al Subbān al Muslimin (1) ». Née en réaction aux mouvements d'indifférence religieuse et de libre pensée, qui semblaient dangereusement gagner les classes bourgeoises, s'interdisant toute discussion doctrinale pouvant porter atteinte à une bonne concorde islamique et, plus rigoureusement encore, toute incursion dans le domaine de la vie politique, elle offre aux jeunes musulmans d'Égypte les ressources d'un vaste club littéraire, culturel et sportif. Elle a son Conseil d'Administration, composé de douze membres, élus pour deux ans et renouvelables chaque année, par moitié, son assemblée générale annuelle, un budget alimenté par les cotisations des membres et des donations, agit par l'intermédiaire de comités spécialisés, donne de fréquentes conférences (2), a ses hymnes (3) et tout récemment, en 1929, vient de publier une revue mensuelle, la *Majallat al Šubbān al Muslimin* (4). Dirigée par Aḥmad Yaḥyā al Dardirī, elle est essentiellement une revue de vulgarisation scientifique, de documentation et de défense islamiques ; œuvre collective avant tout, elle n'a pas l'unité d'inspiration du *Manar* et présente surtout l'originalité, par l'esprit de large collaboration qui l'anime, d'avoir su faire appel aux compétences et aux bonnes volontés socialement et techniquement les plus variées ; on ne saurait à ce titre nier qu'elle ne soit née sous les meilleurs auspices (5).

(1) On peut en trouver les statuts exposés dans le *Fatḥ*, n° 73, le *Manār*, XXX ; cf. de même *Fatḥ*, n°s 76, p. 8, et 78, 8, sur les raisons qui ont amené la constitution de la Société par 'Abd Al Ḥamīd Sa'īd. Le récit de la séance d'inauguration dans le *Fatḥ*, n° 75, p. 8-11.

(2) Elles ont fait l'objet d'un recueil : *Al Muntaḳā min muḥāḍarāt Jam'iya-tal-Šubbān al Muslimīn*, t. I, 1348 ; t. II, 1350, par Muhibb Al Din Al Ḫaṭīb. Imp. Salafiya.

(3) On en trouvera le texte dans le *Fatḥ*, n° 106. L'un est de Muṣṭafa Ṣadiḳ Al Rifā'ī.

(4) Il ne saurait être question de donner la liste de ces collaborateurs. Citons parmi les noms les plus fréquents, ceux de : Al Ṯa'ālibī, de 'Abd Al Wahhāb Najjār, de Muḥammad Aḥmad Al Ġamrāwī, etc.

(5) Sur l'accueil réservé à la Société par la presse du Caire, cf. *Fatḥ*, n° 73, p. 9.

II. — Les sources.

Sans doute, ne saurait-on attribuer une filiation doctrinale par trop étroite à des musulmans qui d'ailleurs s'y refusent (1) ; mais une déclaration de guerre unanime et réitérée à toute bid'a (2) ne laisse pas d'apparenter les tendances du réformisme contemporain à l'École sunnite d'extrême droite qui s'est constituée, aux IIe et IIIe siècles de l'Hégire, avec Aḥmad Ibn Ḥanbal (3), en affirmation victorieuse de la Sunna contre le rationalisme des ahl al ḳiyās et des mu'tazila, l'intrusion de la philosophie grecque et des idées iraniennes dans la vie spirituelle de l'Islam et l'exubérance de déviations hétérodoxes qu'elles occasionnèrent. La mode est assez aux biographies et aux œuvres de Ibn Ḥanbal ou de docteurs qui se réclament de ses idées (4). On ne saurait manquer d'être frappé par le prestige grandissant du néo-hanbalisme d'Ibn Taymiya (5) et de son disciple Ibn Ḳayim Al Jawziya (6), ces deux polémistes damascains dont le grand talent jouit d'une réelle faveur auprès de l'orientalisme européen, mais dont l'œuvre, si vaste, imprimée en grande partie aux Indes, reste encore trop dispersée, ou même inédite, pour pouvoir en tenter une biographie critique. Ibn Taymiya surtout agit puissamment par le principe même de sa réforme — celui d'un accord absolu et nécessaire entre

(1) Ils sont « musulmans » par-dessus tout et se refusent à d'autres dénominations que celle-là.

(2) La lutte contre la bid'a figure au programme du *Fatḥ*, du *Manār* et dans les statuts de la « Société des Jeunes Musulmans ».

(3) En quelques mots Rašid Riḍā résume l'essentiel de la réforme hanbalite : *Manār*, XXXII, n° 1, p. 3.

(4) Cf. notamment édition d'une biographie laudative de Ibn Ḥanbal : *Manāḳib al Imān Aḥmad* de Ibn Al Jawzī. On s'intéresse surtout à Ibn Al Jawzī : *Zahrā*, 1re année, VI, p. 409 ; C. R. du *Manāḳib Bagdād*, édité par Muḥammad Bahjat al Aṯārī, à l'imprimerie de Dār al Salām ; 3e année, p. 534, sur les *Aḫbār al Ḥumaḳā wua almuġaffālin*.

(5) Sur Ibn Taymiya : *Zahrā*, 1re année, p. 501, sur les rapports de la raison et de la révélation ; 4e année, IX, p. 538, opinion de Ibn Taymiya sur les commentaires du Qorān et son exposé du mu'tazelisme ; in *Manār*, presque chaque tome depuis la guerre ; notamment, XXVIII, p. 423, fetwa sur les mérites comparés des quatre imams et d'Ibn Taymiya. *R. J. M.*, III, n° 7, p. 7 et suiv.

(6) Cf. *Zahrā*, 2e année, n° 3-4, p. 240. Rašid Riḍā l'a utilisé dans son *Yusr al Islām wa Uṣūl al Tasrī' al āmm*, p. 80, Le Caire, 1928.

le texte (naḳl) et la raison (ʿaḳl), sa dénonciation des formations hérétiques tardives, la tradition qu'il a maintenue de l'effort personnel d'interprétation juridique (ijtihād), son opposition à un Islam officiel et facile, sa critique du ṭalāḳ non moins que par l'énergie de sa vie de polémiste et le courage de sa mort.

La réussite du mouvement wahhabite (1), la consécration que tout succès politique confère ont été pour beaucoup dans la marche ascendante de son influence. Les salafiya songèrent, semble-t-il, un moment à se rapprocher de la dynastie hachémite du Ḥijāz. L'accord paraît s'être heurté à son chérifisme autoritaire, à sa conception presque šīʿite d'un imāma spirituel assez peu compatible, nous le verrons, avec la doctrine des « Ahl al Salaf », ainsi qu'à une complaisance peut-être excessive aux intérêts anglais (2). L'échec hâta certainement, chez eux, l'adoption d'un wahhabisme atténué qui, dans le cas de Rašid Riḍā, fut sanctionnée par un contact personnel en 1926 avec Ibn Saʿūd. Ce furent en tout cas les journalistes salafiya qui prirent courageusement la défense des Wahhabites et firent justice des calomnies intéressées que les Turcs avaient accréditées à l'endroit d'une secte dont ils avaient à craindre la sincérité brutale et le nationalisme panarabe. Nous avons pu constater que leurs efforts ont brillamment réhabilité, devant l'opinion musulmane moyenne, en dépit de désaccords récents, l'incident du maḥmal notamment et le désaveu de l'Islam officiel, la profession de foi des disciples de Ibn ʿAbd Al Wahhāb, leur volonté à une indépendance réelle, ainsi que le rigorisme austère de leur éthique (3).

Ainsi se précise, entre le néo-hanbalisme et le réformisme canonique, une collusion qui s'était déjà traduite aux Indes, concurremment avec un modernisme à forme rationalisante, par un renouveau d'attachement sun-

(1) *Zahrā*, 3e année, n° 2, p. 82 et suiv. Pour le *Manār*, on trouvera les renseignements nécessaires dans « Al Wahhābiyūn wa-l-Ḥijāz », série d'articles publiés dans le *Manār* et dans *Al Ahrām*, 98 p. Le Caire, 1344. *Manār*, XXVIII, p. 1 à 8, intéressant pour la biographie intellectuelle de Rašīd Riḍā : rappelle le processus historique de sa curiosité pour les wahhabites ; p. 465, se défend longuement de l'accusation portée contre lui d'être à la solde d'Ibn Saʿud.

(2) Sur le royaume du Ḥijāz et le mouvement salafi, *R. M. M.*, 325-326. Sur les démêlés entre le šarīf Ḥusayn et Rašīd Riḍā : *Manār*, XXV, p. 43 et 56. Biographie de Ḥusayn, XXXI, p. 718 et suiv. ; 797 et suiv.

(3) Sur ces incidents, cf. Al Siāsa, du 16 octobre 1927. *Manār*, XXVIII, p. 293 et suiv.

nite qui aboutit en 1872, avec Aḥmad Ḫān Bahādor, à la fondation de l'Université d'Aligarh — en Irāḳ, où subsiste toujours une minorité ḥanbalite agissante, avec la famille des Alūsī (1) — à Damas avec Ṭāhir Al Jazāirī et Jamāl al Dīn al Ḳāsimī (2) sur qui sa famille nous a communiqué quelques notes qui verront bientôt le jour. Elle s'est manifestée plus récemment au Maroc, par le réformisme militant d'Al Nāsirī (3) dont l'opuscule critique sur la situation intérieure de l'Islām et ses menaces extérieures a sans doute suggéré au regretté Michaux-Bellaire l'idée d'une implantation wahhabite au Maroc (4) — erreur légère sans doute, mais qui témoigne une fois de plus qu'il sera toujours de la plus élémentaire prudence de faire précéder un travail de documentation maghrébine, sur le passé ou le présent, de longues humanités islamiques qui ne peuvent être puisées à leurs sources encore vivantes, que des humanités orientales.

Encore cette influence néo-hanbalite prédominante sur les publications de Muhibb Al Dīn, plus atténuée sur le *Manār*, diluée et moins sensible sur l'orientation de la *Revue des Jeunes Musulmans*, n'est-elle nullement exclusive de l'action du hanéfisme maturidite de Jamāl Al Dīn Al Afġānī et de Muḥammad ʿAbduh. Une polémique qui a eu son heure de célébrité, sur la capacité de l'Islam à évoluer, a habitué les esprits les plus conservateurs à concevoir la vie des systèmes religieux comme soumis à un renouvellement partiel et périodique (5). La légitimité canonique des sciences, l'incorporation à la notion d'Islām primitif des conceptions sociales ou politiques les plus actuelles, à laquelle Muḥammad ʿAbduh a attaché son nom, ont définitivement acquis, auprès des plus

(1) La plus récente et la plus complète histoire de la famille des Alusī est celle de Muḥammad Bahja al Aṯārī : *Aʿlām al'Irāḳ fī tārīḫ bayt Al Alūsī*, 247 p., Bagdād.

(2) *Manār*, t. XVII, p. 558 et suiv. ; 633 et suiv. ; *Mu'ayyad* du 10 juin 1914 ; la meilleure biographie et celle de Kurd ʿAlī, dans le *Mustaba*, VIII, n° 2 (1914); Cheikho, *Mašriq*, 1920, n° 12, p. 1036.

(3) C. R. dans la *Zahrā*, II° année, n° 9, p. 586 ; comp. *R. J. M.*, I, p. 43-49.

(4) Michaux-Bellaire, *Le Wahhabisme au Maroc. Renseignements coloniaux*, n° 7, suppl. à l'*Afrique Française* de juillet 1928, p. 489-492.

(5) Par exemple : *Zahrā*, II° année, n° 1, p. 42, *l'Islam et la Civilisation moderne*. L'incapacité de l'Islam à évoluer n'est qu'une invention de la politique coloniale de l'Europe qui a tout intérêt à voir l'Islam mourir à force de stagnation. Le *Manār*, plus récemment, a encore montré la périodicité des querelles entre Anciens et Modernes : XXXII, n° 1, p. 2, 49, 51.

traditionalistes, la nécessité d'une laïcisation des curiosités, mais n'entretiennent plus, çà et là, que très atténué le goût d'une exégèse moderniste, qui considère implicitées dans le Kor'ān et le Ḥadīṯ les découvertes de la science ou les créations de la technique qu'une littérature européenne de vulgarisation permet d'y retrouver (1). Le thème, développé par Al Afġānī dans ses conférences de Constantinople, repris par Muḥammad 'Abduh dans sa *Risālatal Tawḥīd*, sur la mission sociale des Prophètes, consacre l'opportunité urgente des problèmes sociaux. Il subsiste surtout une idée profonde d'unité et de solidarité islamiques du rêve que forma Jamāl Al Din Al Afġānī, au lendemain de la Guerre Russo-Turque de 1877 et qui devait bien vite se révéler à l'expérience une impossibilité doctrinale non moins que politique — celui de la reconstitution du bloc de l'Islam entaillé par l'offensive chrétienne (2).

Les Musulmans — non moins d'ailleurs que les partis nationalistes — leur doivent surtout l'habitude d'un examen critique des rapports de l'Occident et de l'Orient (3) — deux termes dont le contenu se révèle, à l'analyse, imprécis et contradictoire, mais qui impliquent deux groupes de notions dont on aurait tort de négliger la valeur subjective d'idées-forces — et plus encore une étude comparative de la colonisation européenne dans ses buts, ses procédés et ses diverses modalités qui tiennent aux traditions et au génie politique de chaque peuple (4). Les rebondissements de la question d'Orient, depuis 1918, le malaise général des peuples musulmans achèvent de prédisposer les esprits à adopter avec empressement toutes les thèses qu'a pu inspirer, en langues européennes, le problème de la colonisation et plus précisément celles qui penchent à en faire à un procès tendancieux (5). L'apologétique que Muḥammad 'Abd-

(1) Cf. les appréciations et les réserves de Rašīd Riḍā sur le commentaire du šayḫ Al Ṭanṭawī Jawharī, *Manār*, XXX, p. 514-516.

(2) *R. M. M.*, XII, p. 561 et suiv. ; XXII, 181 et suiv. ; et surtout : XXIX, p. 17 et 157.

(3) La *R. M. M.*, XVIII, p. 217, avait déjà signalé une « forte étude » de Rašīd Riḍā sur la question d'Orient. Elle parut d'abord dans le *Mu'ayyad* des 4, 6, 8, 9, 18, 19, 24, 25 octobre 1911. (Notamment sur le parallélisme de la politique coloniale de la France et de la Hollande.) On peut, dès cette époque, constater combien de telles réflexions, qui ne sont pas des faits isolés, ont été prépondérantes dans l'évolution de l'Islam contemporain.

(4) Le *Manār* donne, par exemple, des extraits de G. Le Bon.

(5) La plupart des brochures polémiques de Jung ont naturellement été traduites en arabe.

duh développa contre les détracteurs religieux ou laïcs de l'Islam qui s'autorisaient de son déclin, au XIXe siècle, pour porter un jugement définitif sur sa faillite en tant que système social et politique, est à l'origine de la polémique contemporaine où parfois d'ailleurs une idéalisation de l'Orient triomphe sans peine d'un Occident caricatural et mal connu. Tout réformisme s'atténue en évoluant : Jamāl Al Dīn Al Afġānī était franchement révolutionnaire ; Muḥammad ʿAbduh était déjà plus modéré. Le disciple Rašīd Riḍā est presque conservateur. La littérature actuelle est beaucoup plus une littérature de défense et de justification islamiques (1).

En conclusion donc, entre les deux grandes influences qui se partagent l'Islam contemporain, le sunnisme intransigeant de l'école wahhabite et le rationalisme de l'école d'Al Afġānī, entre, d'une part, une attitude de conservation intégrale qui, dans l'élite s'est faite plus rare, et, dans la masse, est plutôt une forme d'indifférence et d'apathie qu'une volonté bien consciente de traditionalisme, et de l'autre, la foule envahissante des « Francisants » qui prônent une adoption résolue de tout ce que l'Europe exporte, le parti réformiste cairote se présente donc comme un parti progressiste modéré (2) : il reste conscient de l'impossibilité d'un *statu quo*, se pose le problème de rapports culturels entre l'Islam et la Chrétienté, s'efforce de réaliser une discrimination judicieuse et entend grouper, au delà de l'Égypte, les Musulmans que des circonstances identiques ont mis devant des situations comparables d'évolution et de défense sociales. Il est une méthode et une doctrine.

III. — La réforme et son principe.

Une réforme doctrinale ne se fait jamais qu'en se revendiquant d'un retour à l'origine (3) : telle est, pour le *Manār*, la signification de ce

(1) Parmi les dernières mentions de l'œuvre de Al Afġānī et de Muḥammad ʿAbduh, signalons par exemple : *R. J. M.*, III, n° 2, p. 80 et suiv. ; n° 3, p. 185 ; n° 4, p. 201.

(2) Ces trois tendances sont définies dans le *Manār* (*passim*) et aussi *Al Ḫilāfa* de Rašīd Riḍā (voir plus bas), p. 60 et suiv. ; Comp. avec *Manār*, X, p. 196-200, 279-284, 340-344 ; bon exemple d'un examen réfléchi des avantages et des dangers que l'Europe présente à l'Orient.

(3) *Manār*, XXXII, n° 1, p. 2 et suiv. : sur les réformateurs et leur rôle dans l'Islam. Chacun d'eux fit, en son temps, figure de novateur.

ḥadīṯ : « Ma communauté, tous les cent ans, aura un rénovateur », dont la prophétie se vérifia successivement au IIIe siècle avec Ibn Ḥanbal, au IVe avec Al Aš'arī, au Ve avec Ibn Ḥazm, au VIe avec Al Ġazālī, aux VIIe et VIIIe avec Ibn Taymiya et Ibn Ḳayim Al Jawziya, de nos jours avec Al Afġānī et Muḥammad 'Abduh. Les difficultés réelles commencent avec l'énumération même des sources revendiquées et la détermination positive de leur contenu. Les profession de foi salafiya du *Manār* et du *Fatḥ* (1) n'en reconnaissent d'autres que le Ḳor'ān — que l'on estime insuffisamment connu, que l'on défend présentement contre le principe de toute traduction étrangère (2) — et la Sunna (3), qui lui sert de complément, d'explication, de détermination, qui a été religieusement conservée dans la mémoire des Compagnons avant d'être codifiée, après la critique traditionnelle du formalisme des isnāds, dans les six grands recueils canoniques. Partant se trouve maintenue la persistance de la légitimité d'un examen de la qualité de tout ḥadīṯ, d'une critique historique de l'Islam, non pas certes dans ses sources, comme l'eût souhaité Goldziher (4), mais dans son développement postérieur et ses dérivations hétérodoxes. Dans l'échelle des valeurs ainsi établie, la supériorité doctrinale, linguistique et morale des « Grands Ancêtres » fournit le critérium en fonction duquel est apprécié tout effort postérieur à la tradition primitive, de pensée rationalisante, mystique ou de codification juridique.

Cette réaction sunnite n'est que le réajustement, à des conditions pré-

(1) Pour Riḍā : *Kitāb Al Waḥdat al Islamiya...* p. 1, et surtout *Manār*, XXII, p. 184 ; dans la *Zahrā*, IIIe année, n° 6 (déc. 1926), p. 389 et suiv. On trouvera un bon exposé des principes généraux de la réforme pour le *Fatḥ* dans les nos 59 et 60 (août 1928), par 'Abd Al Bāḳī Surūr Na'īm.

(2) *Manār*, XXI, p. 469 et suiv. ; *R. J. M.*, IIe année, p. 726 (très jolie phrase sur ce que le Ḳor'ān représente pour un Musulman). Rašid Riḍā a composé une brochure fort documentée contre la possibilité de la traduction du Ḳor'ān en langues étrangères : *Tarjamat al Ḳor'ān wa mā fihā min al mafāsid wua munāfāt al Islām*, 1re éd. Le Caire, imp. du *Manār*, 1344-1926, p. 51, C. R. dans la *Zahrā*, IIe année, n° 1, p. 68 et suiv.

(3) Sur la conception orthodoxe de la Sunna, sa valeur psychologique et active pour un Musulman, cf. *Manār*, XXII, p. 66 et suiv. ; p. 362, développements fort intéressants sur la situation actuelle de la Sunna, aux Indes et à Al Azhar, les moyens nécessaires pour la faire revivre. L'article est d'un Azhariste. L' « ijmā' » se trouve ramené à celui des « Pieux Ancêtres ».

(4) Goldziher, *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, trad. Arin. Paris, 1920, p. 245.

sentes, de la théorie classique par excellence qui conçoit l'évolution de l'Islam (1), à partir de ses origines, non seulement dans son dogme mais aussi dans sa langue, comme l'éloignement progressif d'un état initial de pureté, de simplicité, d'unité doctrinale, liturgique et politique, sous l'influence combinée de la persistance d'éléments de la Jāhiliya, de l'ignorance du texte et des traditions, de l'esprit d'exagération apportée dans certaines interprétations et, par-dessus tout, des influences étrangères (2). L'influence juive, l'action de la pensée grecque responsable de la philosophie dont une condamnation doctrinale (3) n'exclut pas une réhabilitation apologétique ou historique, les encapsulations hindoues par la mystique (4) autorisent un renouveau de méfiance à l'égard des influences étrangères sur l'Islam contemporain : celle de la France qui remonte à l'expédition d'Égypte, aux réformes de Muḥammad ʿAlī, surtout sensible sur Ṭaha Ḥusayn, le docteur Ḥaykal, les frères ʿAbd Al Rāziḳ — de l'Angleterre ensuite, surtout depuis quelques années avec l'École d'Al ʿAkkād et d'Al Mā'zinī. Depuis la guerre, l'irradiation croissante sur la jeunesse arabe du laïcisme turc a réveillé, dans la polémique réformiste, de vieilles querelles racistes entre deux éléments restés irréconciliables par de si lourds souvenirs (5).

Il est à peine besoin de dire combien une telle conception, qui implique un Islam originel parfaitement un, défini dans ses dogmes et dans sa

(1) Un bon exposé de cette conception de l'évolution de l'Islam est donné par une série d'articles intitulés : *Min al ḫurāʿāt ilā al ḥaḳiḳa*, *Manār*, t. XXII, XXIII, XXIV, XXV. Elle est déjà celle de Ibn Ḳotayba, dans sa préface de l'*Adab Al Kātib* et son *Muḫtalif al Ḥadīt*. Comp. avec *R. J. M.*, III, p. 287.

(2) G. Zaydan s'inspire des mêmes idées dans son *Histoire de la littérature arabe : Tarīḫ al adāb al arabya ;* cf. dans son *Histoire de la civilisation musulmane, Tarīḫ al tamaddun al islāmī*, t. III, p. 65-69.

(3) Écho de ces discussions dans le *Fatḥ*, n° 70 (10 nov. 1927) à l'occasion de Ibn Rosd et d'une histoire, en arabe, de la philosophie musulmane. On sait que la librairie Salafiya a donné la première traduction arabe du *Discours sur la méthode* pour montrer que la philosophie cartésienne, dont se revendique Ṭaha Ḥusayn, est en parfait accord avec la religion.

(4) Pour l'attitude de R. Riḍā à l'égard de la mystique : Edition d'une fetwā de Ibn Taymiya sur les ṣufiya et les fuḳarā (*Manār*, XII, 746), 33 p., 2e édition, Le Caire, 1348. Excellente mise au point, pour le *Manār* lui-même, dans une fetwā de R. Riḍa, t. XXII, p. 173 et suiv., surtout p. 179.

(5) Cf. *Zahrā*, IIIe année, n° 6, p. 516 et suiv. *Fatḥ* passim, et surtout : n° 58, p. 4 : « Les Turcs en face des Arabes, de l'Islam et de l'Orient », et, pourrait-on dire, chaque n° du *Manār*, depuis la guerre.

morale, est peu compatible avec l'hypothèse de travail de l'islamologie européenne pour qui les silences, les contradictions et les incertitudes de la première tradition servent de fondement à l'architecture logique que les théologiens et les juristes élevèrent à grand renfort de matériaux étrangers. Mais ces deux conceptions, dont l'une a peut-être tendance à exagérer l'apport spécifiquement arabe, l'autre à réduire toute évolution à une stratification d'emprunts, posent, dans leur opposition, une dualité de méthodes complémentaires. Nous en retiendrons surtout qu'après un travail d'analyse patiente, lorsque nous avons réduit un système en une multiplicité d'éléments, il convient de ne pas oublier qu'un ensemble est beaucoup plus que la somme de ses parties et qu'il existe une différence irréductible, trop souvent oubliée, entre notre critique historique d'idées données et la valeur d'action qu'elles prennent dans la conscience de celui qui les vit. L'étude loyale de tout système d'idées doit comporter, comme condition préliminaire d'intelligence, une sympathie volontaire d'interprétation et exiger, comme critérium d'appréciation, l'épreuve d'une expérience morale (1).

Le réformisme orthodoxe n'est pas hostile à l'enrichissement de la doctrine et à l'emprunt d'éléments étrangers. L'imitation qu'il propose des Grands Ancêtres est une imitation méthodologique et active, car eux aussi surent être modernes en leur temps, par cet opportunisme avisé, auquel, de bonne heure a été préparé le Sunnisme (2). On met parfois aussi à contribution le principe de la maṣlaḥa (3), comme il a été élaboré dans la doctrine de Mālik et qui est destiné à assurer au croyant son bonheur terrestre, l'un des deux grands buts — avec le salut

(1) On ne donne pas toujours l'importance prépondérante aux problèmes de « méthodologie » islamique : sur la méthode « externe » et la méthode « interne » (dont Tor Andrae a apporté une des plus solides applications) qui consiste à se mettre au cœur même de la pensée musulmane, à suivre le long chemin qu'elle a elle-même parcouru, à en retrouver l'architecture logique avant de l'expérimenter dans sa valeur sociale, cf. *R. M. M.*, XXXVI, p. 50, et XXXIX, p. 155.

(2) Par exemple, article du *Fatḥ* déjà cité, nos 59-60 de ʿAbd Al Bāḳi Sariar Naʿim : « Les docteurs, à l'origine, s'en reportaient au Livre de Dieu, à la Sunna du Prophète et à l'exemple des Pieux Ancêtres, ainsi qu'à l'expérience du monde extérieur ; la règle essentielle était d'éviter le maux et de rechercher les avantages. »

(3) Notamment : *Kitāb al Waḥda*, p. 143, et surtout *Manār*, XXII, p. 184 (déjà cité), rappelle surtout que cette justification de l'acquisition des techniques au nom de la Maṣlaḥa est précisément le point de vue de Malik, comme l'a établi Al Šāṭibī dans son *Kitāb Al Iʿtiṣām*.

dans l'autre monde — de la religion musulmane (1). Il est aussi un devoir de suffisance, une exigence d'un jihād pacifique de s'efforcer de suivre les progrès de l'étranger pour conjurer ou refouler, le cas échéant, avec le moins d'infériorité possible, ses empiétements dans le domaine de l'Islam. Le principe du juste milieu (2), affirmé, dans le Kor'ān, par la juxtaposition de deux versets sur la « umma », confirmé par des ḥadīṯs douteux d'ailleurs, proclamé, sous forme d'adage et de maxime, par la sagesse populaire, pose, en fait, une évolution comme la synthèse de deux contraires et, en droit, la nécessité de prendre en tout une attitude de conciliation. L'idée de progrès (3), si agissante sur la littérature arabe contemporaine, dont Rašīd Riḍā, à la suite de son maître, a fait un usage apologétique si abondant, se trouve bannie du domaine du dogme, du droit et de la morale, que Dieu a parfaits dès l'origine, et limitée ainsi au domaine des sciences et des créations matérielles.

C'est, en effet, vers les techniques et les formes positives de la puissance occidentale que l'on entend se tourner exclusivement. Pour avoir laissé prédominer l'influence des préoccupations religieuses et juridiques mal comprises, s'être par là même fermés, depuis le XIVe siècle, au progrès incessant de la technique sous toutes ses formes, s'accorde-t-on à dire, les Musulmans ont laissé se réaliser, au profit de l'Occident, un renversement dans l'équilibre des forces qui fut, un moment, tout à leur avantage (4). L'expérience nous dira demain si une volonté aussi généralement affirmée de l'assimilation des sciences positives, des institutions politiques, administratives et sociales de l'Europe, dans ce qu'elles ont

(1) Dans *Šubuhāt al Naṣārā...*, Rašīd Riḍā (p. 9 et suiv.) définit les trois grands buts de la religion musulmane : perfection physique, morale et intellectuelle ; insiste en même temps sur le soin égal qu'apporte l'Islam aux deux formes du bonheur.

(2) On en trouve un long exposé à l'occasion d'un article nécrologique sur Bāḥitat al Bādiya, *Mānār*, t. XXI, p. 124-126 ; son application à l'altruisme dans la doctrine musulmane : *Šubuhāt al Naṣārā*, p. 11 et suiv.

(3) Rašīd Riḍā : *Kitāb Al Waḥdat al islāmiya...*, p. 136 : « Le Progrès est une loi de Dieu. » On trouvera une longue application de cette notion de progrès dans le *Šubuhāt al Naṣārā wa Hujaj-al Islām*. La dernière en date des religions scriptuaires, l'Islam, est, par là même, la plus parfaite.

(4) *Manār*, XXXII, n° 1, p. 4 et suiv. : bon exemple de ces études comparatives entre l'Islam et la Chrétienté ; les deux facteurs les plus complaisamment mis en évidence sont les progrès de la technique de l'Europe et ses empiétements politiques sur le domaine de l'Islam.

de technique, se contentera du donné descriptif des résultats acquis et des applications immédiates, ou se portera vers l'interprétation plus large de l'esprit des méthodes, et saura réaliser, dans les consciences individuelles, sans rien entacher de la foi traditionnelle, l'indispensable distraction du spirituel et du temporel, gage réel de tout progrès futur (1).

Un syncrétisme de puritanisme néo-hanbalite et de pragmatisme utilitaire va donc conditionner le développement général du programme réformiste, dans ses applications doctrinales, sociales et politiques. Il n'en restera pas moins qu'un travail de critique historique ou psychologique aura à préciser comment les restaurations les plus intégrales s'approprient intimement les notions les plus actuelles et par quelle délimitation se découpent, dans la masse des traditions, des tendances que les nécessités de l'heure isolent pour les désigner à l'émulation agissante et féconde du présent.

IV. — Position doctrinale.

Dès 1898, le *Manār* pouvait définir la réforme religieuse comme une triple unification du dogme, du droit et de la morale (2). La curiosité n'est pas aux discussions doctrinales. On se contente communément d'un traditionalisme prudent et du littéralisme des « gens du ḥadīṯ, où la raison ne sert ni à développer, ni à critiquer les données des dogmes, adoptées sans addition — position jugée plus près encore de la vérité originelle de la foi des Salaf que le rationalisme mitigé de l'école aš'arite (3). Au nom de l'unité intégrale d'Allah, comme elle a été notamment développée par le *Kašf al Šubuhāt* et le *Kitāb Al Tawḥīd* de Muḥammad Ibn 'Abd

(1) Jusqu'ici les articles de vulgarisation scientifique de la *Revue des Jeunes Musulmans* sont très comparables à ceux du *Muḳtaṭaf*.

(2) *Manār*, t. I (déc. 1898), p. 305 et suivantes, expose ce que l'on pourrait appeler le programme des trois unités. Il y ajoute même unification de la langue, p. 312 et suiv., examine le travail d'épuration qui sera au préalable nécessaire.

(3) Cf. Introduction à *Yusr al Islām* de Rašīd Riḍā. Le Caire, 1926. Sur les relations entre le rite (maḏhab) et la profession de foi ('aḳīda), cf. *Manār*, XX, p. 269.

Al Wahhāb, se trouvent ouvertes à nouveau des polémiques traditionnelles contre l'associationisme sous toutes ses formes (1). Ainsi sont condamnées les superstitions populaires qui viennent alourdir, obscurcir et compromettre la foi — croyance dans le retour du Mahdi, en la vertu mirifique des lettres, culte des saints (2), vénération affectueuse pour les images et les tombes humaines — les explications rationalistes de la philosophie médiévale et moderne, plus précisément le matérialisme, l'évolutionnisme et le darwinisme autant que toutes les modalités du panthéisme mystique. On comprendra donc aisément qu'un même processus d'épuration et de retour à la simplicité primitive se traduise, en matière de culte, par l'abandon des concerts spirituels, de la musique dans les cérémonies religieuses, de l'envoi annuel du maḥmal, de toutes les pratiques adventices et tardives, nées pour la plupart dans les confréries, admises par Al Ġazālī mais blâmées par son adversaire Ibn Taymiya (3).

Les quatre rites eux-mêmes (4) en arrivent donc à être présentés comme des interprétations de la tradition primitive faites postérieurement et, dans le goût de l'époque, par des juristes, dont on ne cherche nullement à rabaisser le mérite ni la science, mais dont le succès s'explique, à côté de nombreuses autres tentatives semblables plus malheureuses, par des conjonctions historiques où l'arbitraire du pouvoir peut parfois n'être pas absent; ils s'imposent beaucoup plus par l'esprit de leur méthode et la leçon active de leur exemple que par le contenu de

(1) Comp. avec le *Tajrīd al Tawḥīd al Mufīd* de Al Makrīzī. Le Caire, 1343, 48 p., sur la distinction entre les deux tawhīd qui sera reprise par les Wahhabites.

(2) C'est là un écho des longues discussions qui se sont engagées dans la presse musulmane pour savoir si la doctrine wahhabite est plus précisément sur ce point, conforme à l'orthodoxie. Le *Ḥaḍramūt*, qui paraît à Java, avait émis quelques réserves; *Al Iḳbāl*, d'Alep, avait reproché au wahhabisme de proscrire tout culte pour la mémoire de ceux qui se distinguèrent par leur vertu et leur savoir. *Al Liwā Al Maṣrī* (17 juin 1925), au contraire, résumant l'opinion de savants des Indes, déclare que le wahhabisme est l'orthodoxie la plus pure ; comp. avec *Umm al Ḳurā* du 10 déc. 1926.

(3) Ce souci d'épuration du culte avait déjà inspiré à Jamāl al Dīn Al Ḳāsimī : *Iṣlaḥ Al masājid min al bida' wa-l-'awāid*. Le Caire, Imp. Salafiya. La *R. M. M.*, XXXVI, p. 325, *op. cit.*, avait déjà signalé ce retour à la simplicité primitive.

(4) La genèse et le développement des quatre rites ont été étudiés par Aḥmad Taymūr Pacha dans la *Zahrā*, II, p. 23, p. 168. Les articles ont été ensuite réunis en une brochure séparée, *Naẓara tārīḫiya fi ḥudūṯ al madāhib al fiḳhiya wa intišāruha*. Imp. Salafiya, 45 p.

leur codification ; toute forme du « taḳlīd » est du même coup réprouvé, doctrinalement et historiquement, et la réouverture de l' « ijtihād, al muṭlaḳ », théoriquement fermé au ve siècle de l'Hégire (1), va donc autoriser, dans les limites des prescriptions générales du Ḳor'ān et de la Sunna, une modernisation et un réajustement à des conditions de vie nouvelles des stipulations particulières du droit dans le statut personnel et les relations sociales (mu'āmalāt duniyawiya) (2) ; la conséquence extrême eût été une unification des quatre rites. On retiendra surtout la valeur apologétique d'une semblable conception : elle rejette la responsabilité d'une stéréotypation du droit sur les juristes conservateurs à formation traditionnelle (al fuḳahā a jāmidūn) (3) et fonde en raison la légitimité constante du « šra' » contre la thèse laïciste d'un 'Ali 'Abd Al Rāziḳ (4) et la proposition si souvent faite, en Égypte, de l'adoption pure et simple d'un statut personnel civil (5). De là ce renouveau de polémique sur l'accord intime du droit et de la raison (6), la nécessité de l'institution des waḳfs, l'équité du statut de la femme, au nom d'un féminisme mitigé, à l'exemple de celui de Bāḥiṯa al Bādiya (7), au fond très conservateur, dont le seul but est de mettre la femme, par sa formation morale et intellectuelle, à même de mieux remplir le rôle que l'Islam lui assigne et les devoirs qu'il lui impose.

(1) L'ensemble des articles publiés dans les tomes III, IV et VI du *Manār* ont été réunis dans un seul ouvrage, *Kitāb al waḥda al islāmiya wa-l-ihwa-al-dīniya*, 2e éd. Le Caire, Imp. du *Manār*, 1346, 168 p. — Une bonne introduction à la théorie de l'ijtihād est constituée par les « Questions parisiennes », p. 132-144, en réponse à un ensemble de dix questions posées de Paris à Rašid Riḍā par Aḥmad Zākī bey, en juillet 1904.

(2) Cf. *Kitāb al waḥda*, p. 140 et suiv. : échappent à la compétence de l'ijtihād : 1° les dogmes et les principes de la foi ; 2° l'ensemble des pratiques qui constituent le culte ; 3° la morale. Ce sont là des œuvres parfaites de Dieu; elles échappent au changement et ne sauraient comporter de taḳlid. — A comp. avec les idées de Al Magribī dans le *Mu'ayyad* du 28 déc. 1909, analysées par la *R. M. M.*, X, p. 280-283.

(3) L'argument exposé dans les « Dialogues entre un Conservateur et un Réformateur », *Kitāb al waḥda*, p. 1-131.

(4) *Manār*, XXVI, p. 230, résumé et réfutation de la thèse.

(5) *M, XXIII*, « *Madaniyat al Ḳawānīn* », p. 435-441 ; 539-548.

(6) Cf. *Al Ḳiyās fī al Šra' al Islāmī* d'Ibn Taymiya, édité par Muḥibb Al Dīn. Le Caire, 1347

(7) Rašid Riḍā a composé un article nécrologique sur Bāḥiṯat al Bādiya : *Manār*, p. 108 et suiv. 123-128 ; sur les inquiétudes d'une émancipation féminine, cf. *Fatḥ*, n° 61, p. 2 ; de même longue. discussion sur le voile : *Fatḥ*, n° 51, p. 12 ; *R. J. M.*, II, p. 416. Devoir des femmes musulmanes.

C'est bien, en effet, du désarroi des mœurs que les craintes sont plus grandes. L'indifférence et le laisser aller de la masse, l'européanisation hâtive et mal comprise des mœurs dans la bourgeoisie qui se pique de modernisme, la malléabilité cléricale des 'ulamā (1) — sur lesquels le *Manār* fondait de si grands espoirs, qu'il considère comme les héritiers spirituels du Prophète, les gardiens de la Tradition, que l'on eût aimé voir les dépositaires les plus fidèles des revendications islamiques — et parfois aussi, dans les milieux dirigeants, la complaisance aux satisfactions d'intérêt personnel sont, parmi les facteurs les plus sensibles de la désagrégation morale du Proche-Orient, ceux qui alimentent le plus abondamment les satires morales du réformisme cairote. Également convaincu que ce sont là les conséquences d'un éloignement du Ḳor'ān et de la Sunna et de la diffusion croissante d'un hédonisme ou d'un matérialisme dont on taxe, peut-être à tort, l'ensemble de la Chrétienté et qui sont, trop souvent, il est vrai, l'héritage spirituel, pour la jeunesse musulmane, d'un séjour en Europe (2), en face des systèmes moraux à fondement utilitaire ou plus communément rationalisants à tendances humanitaires que le laïcisme importe (3), il entend remettre en honneur une morale islamique par trop décriée (4) : faite essentiellement de la distinction canonique du bien et du mal, elle s'avère comme un syncrétisme d'utilitarisme prudent, de sociabilité discrète, d'altruisme pondéré, de stoïcisme et d'ascétisme tempérés, et par-dessus ce sentiment de juste milieu en tout, d'une volonté active de réalisation : le « 'ilm » n'est rien sans le « 'amal ». L'originalité profonde des Salafiya contemporains est d'avoir précisément compris que le problème islamique était

(1) Le *Manār* avait toujours expliqué historiquement les vicissitudes de l'Islam par un abaissement du niveau de culture des ulamā ; cf. *Al Ḫilāfa*..., p. 57, ce que l'on peut espérer d'eux ; p. 58-60, attitude des puissances européennes à leur égard ; et le *Manār* passim.

(2) Noté par de nombreux observateurs européens dont Lord Cromer, cité par le *Manār*, XX, p. 343 ; de même sur le « matérialisme de l'Europe », *Manār*, XX, p. 341.

(3) Article tout à fait caractéristique des discussions éthiques actuelles, *Revue des Jeunes Musulmans*, t. II, p. 21 et suiv. : « Le Critère moral dans l'Islam ».

(4) Sur les principales qualités que l'on cherche à développer, *R. J. M.*, t. II, p. 521 et suiv. « Notre mal et son remède », de Aḥmad Al Dardīrī ; et toutes les satires morales du *Fatḥ*, les thèmes des principales conférences de la Société *Makārim Al Aḫlāḳ al Islāmiya*. De même, passim, *Subuhāt al Naṣārā wa hujaj al Islām*.

un problème moral et de compléter le réformisme de Jamāl al Dīn et de Muḥammad ʿAbduh du développement éthique qui lui manquait (1).

V. — Programme social.

L'Islam est un lien et un principe social (2). Le réformisme cairote conserve bien vivante cette notion traditionnelle de la « umma » (3), ce sentiment communautaire fondé sur la soumission à une règle de vie commune et l'adhésion à un même système de croyances : la reconstitution progressive de la « umma », idéalement une à sa naissance, de plus en plus divisée par des différences ethniques et des divergences doctrinales, est, au fond, à l'origine de la doctrine du *Manār*, moins neuf dans ses conceptions qu'obstiné dans leur mise en pratique. Ce sens de la solidarité du groupe se double d'un égalitarisme (4) démocratique rigide, dans la meilleure tradition orthodoxe, réprouvant à la fois la distinction fondée sur l'idée de race, de naissance ou de fortune, ne reconnaissant d'autre supériorité que celle que confère la foi (taḳwā). Il n'est pas impossible que réside précisément là une certaine perméabilité du réformisme islamique aux systèmes sociaux contemporains (5). Il est rare que l'on trouve, dans la littérature arabe d'Orient, des manifestations d'un socialisme même atténué qui puisse se concilier tout à la fois avec les intérêts réels des différents pays et l'interdiction officielle dont il est communément frappé. Les idées coopératives de Fourier et de R. Owen sont sympathi-

(1) Rašīd Riḍa, *Tārīḫ al Ustāḏ al Imām*, op. cit., t. I, p. 983. Ces quelques lignes nous semblent bien caractéristiques de l'orientation actuelle.

(2) Introduction de Muḥibb al Dīn à *Al Siyāsa Al Šarʿiya*, par ʿAbd al Wahhab Ḫaṭṭāf. Le Caire, Imprimerie Salafiya, 1350, 148 p.

(3) *Manār* : II, p. 737 et suiv. ; sur l'enfance de la umma, la nécessité de sa reconstitution progressive, XIX, p. 90 (juillet 1916), les dangers que représente pour la reconstitution de la communauté, la mort de Muṣṭafā Kāmil, la disparition du *Liwā* et du *Muʾayyad*, l'avarice actuelle des riches Musulmans.

(4) L'égalitarisme de la religion musulmane a été très vigoureusement mis en lumière par Rašīd Riḍā, cf. : *Šubuhāt al Naṣārā wa Hujaj al Islām*, I, p. 84 et suiv.

(5) Sur la résistance au bolchevisme : *Manār*, XXI, p. 252 et suiv. ; et dans les derniers numéros, les protestations contre la politique musulmane des Soviets.

quement étudiées (1) ; Gustave Le Bon ajoute le mérite de professer un socialisme modéré à des titres d'admiration qui lui valent bien plutôt sa sympathie pour l'Islam et les Arabes, sa critique des procédés impérialistes de colonisation, l'aisance de sa vulgarisation et la clarté didactique de son style (2).

Un des enseignements de la crise actuelle, dont l'Égypte se trouve plus particulièrement souffrir, est d'avoir précisément donné aux problèmes de réorganisation matérielle de la « umma » (3) une importance qui n'avait été jusqu'ici que soupçonnée. Toute indépendance doit s'efforcer d'être économique avant de pouvoir efficacement prétendre à des satisfactions politiques (4). On ne saurait que se féliciter de constater que de plus en plus les milieux éclairés de l'opinion publique commencent à prendre sincèrement conscience de l'état de détresse sociale et de misère profonde des masses paysannes en pays d'Islam, plus particulièrement du fellāḥ égyptien, et que l'idée se répand de plus en plus qu'il faudra bientôt songer à une amélioration matérielle de ses conditions d'existence. Une mise en valeur par les Orientaux eux-mêmes des ressources éventuelles de leur sol et l'équipement industriel de pays comme l'Égypte, pour la manufacturation des produits locaux, soulèvent un ensemble de difficultés politiques et techniques, que des critiques avisés sont les premiers à dénoncer, mais dont on ne voit pas la solution dans un avenir même prochain. De telles préoccupations témoignent pourtant comment on aimerait assez se guider sur l'exemple du Japon (5) qui demeure bien

(1) Voir la série d'articles qui ont paru dans la *R. J. M.* sur l'entr'aide coopérative (al taʿāwūn), IIe année ; plus précisément II, p. 45.

(2) Il y aurait lieu de dresser la liste de ces traductions. Beaucoup ont été faites par Fatḥā Zaġlūl, spécialiste, d'ailleurs, de traductions françaises et anglaises, et Ṣalāḥ al Dīn Waṣfī.

(3) *R. J. M.*, IIe année (1930), p. 13 et suiv. ; Aḥmad al Dardīrī énumère les différents liens qu'il importe de raffermir entre les pays musulmans. En vrai disciple de Al Kawākibī, il suggère même cette idée d'une utilisation économique du Pèlerinage.

(4) Par exemple, dans la *R. J. M.*, la nécessité d'un équipement industriel de l'Égypte, p. 567 et suiv., IIIe année, n° 2, p. 182 et suiv., est un bon exemple des préoccupations actuelles ; nos 5-6, p. 339 et suiv., donne la fin de l'article et fait le tour des principales difficultés techniques.

(5) Cette interdépendance qui existe, dans une certaine mesure, entre l'Extrême et le Proche-Orient avait déjà été notée par la *R. M. M.*, à l'occasion du Japon ; cf. de même *R. J. M.*, IIe année, n° 1, p. 3, article de Aḥmad Al Dardīrī sur la « reconstitution économique » de la « umma » et la leçon de l'expérience japonaise.

par excellence le pays ayant su ne rien abdiquer de sa personnalité ethnique et prendre aux Européens le meilleur d'eux-mêmes, leur puissance matérielle.

La réorganisation morale de la « umma » bénéficie, par contre, d'un siècle d'expérience. L'action sur la jeunesse a toujours été l'une des préoccupations essentielles des leaders musulmans contemporains (1). La situation actuelle de l'enseignement primaire et secondaire fait l'objet de critiques assez acerbes ; il y a trop d'écoles différentes qui souvent répondent à des arrière-pensées religieuses ou politiques (2); les maîtres sont insuffisamment formés. Dans les programmes, un renforcement de l'enseignement religieux (3), auquel la famille seule ne saurait suffire, doit donner à l'enfant une bonne connaissance du catéchisme islamique, lui apprendre à faire sa prière, lui inculquer une connaissance déjà étendue de la Sīra du Prophète et éventuellement de la vie des Grands Califes ; un développement correspondant du programme d'histoire arabe (4) doit développer le sentiment de la grandeur du passé de l'Islam et des Arabes. On souhaite également une étude plus poussée encore du classique en prohibant rigoureusement l'utilisation du dialectal pour commenter les textes littéraires, comme ont parfois coutume de le faire, il est vrai, quelques rares professeurs (5).

L'état actuel de l'enseignement supérieur n'est pas sans soulever un

(1) Se reporter à *Zahrā*, IVe année, n° 4, p. 193. *Al Šabāb al Islāmī*, la façon de comprendre une action auprès des jeunes musulmans ; de même n° 2, p. 1 et suiv. *Al Tajdīd wa-l-Iṣlāḥ* constitue déjà un appel à la jeunesse musulmane.

(2) Dès sa fondation, le *Manār* a accordé à la question pédagogique en pays musulmans et arabes un soin qui devait rester constant : cf. t. I, p. 113 et suiv., 121, 234, 247, 289 et 297, article de Muḥammad 'Ahduh, inspiré des idées de Al Afġānī, sur « La vraie nature de l'Éducation », t. V (avril 1902) ; t. X, p. 123 (avril 1907), intéressant pour la question de l'Enseignement religieux ; t. XX, p. 340 (mai 1918) et *passim*.

(3) Cf. note présentée en 1348-1929 au Roi, aux Ministres et aux Sénateurs. — Imprimerie Salafiya.

(4) L'éducation envisagée doit être à la fois « milliya » (confessionnelle) et « ḳawmiya » (patriotique).

(5) Nous avons pu constater qu'un étudiant de force moyenne, dans les divers établissements du Maroc, de Syrie et d'Égypte qu'il nous a été donné de fréquenter, s'exprimait assez aisément en classique.

certain malaise (1). Un opuscule d'un réformisme (2) bien significatif de Muhibb al Dīn, en 1931, marquait le désappointement causé, dans certains milieux, par les réorganisations actuelles de l'Université d'Al Azhar, jugées insuffisantes. On eût souhaité y voir, dans l'enseignement doctrinal, un retour aux sources, un renouveau de la critique du ḥadīt, la répudiation des gloses et des commentaires postérieurs, une étude de l'évolution de l'Islam même dans ses dérivations hétérodoxes, un bilan de sa situation actuelle, en même temps qu'un développement des sciences profanes (3). L'Université Égyptienne, pour des raisons inverses, ne répond qu'imparfaitement à l'idéal réformiste, par l'imitation qu'elle propose des institutions similaires d'Europe et le foyer de libre-pensée et d'hérésie qu'elle risque d'entretenir au Caire (4). La reconstitution d'une grande Université musulmane (5), sur le modèle des Universités médiévales, qui eût allié, selon des modalités à établir, l'enseignement des disciplines positives à un enseignement canonique réformé pouvait difficilement s'accommoder de la solution dualiste actuelle qui oppose à l'antique université, un organisme exclusivement profane et consacre par là même, dans la réalité pédagogique, entre deux formes de culture, un divorce dont le temps pourrait aggraver les menaces (6).

Sans rien négliger de l'action scolaire, on essaie de mettre en œuvre d'autres moyens. Une presse musulmane (7) est éminemment désirée; les grands journaux du Caire, sans être franchement neutres en matière

(1) Le problème d'un « Enseignement supérieur musulman » se pose également pour nos étudiants algériens, tunisiens et marocains. Un très réel effort pédagogique est fait maintenant en Irāḳ.

(2) *Al Azhar, Māḍīhu wa Ḥāḍiruhu wa-l-Hāja ilā Iṣlāḥihi*, par Muhibb Al Dīn Al Ḫatīb. Le Caire, Imprimerie Salafiya, 1345, 55 p.

(3) *Zahrā*, IIe année, p. 593. *Fatḥ*, n° 56, p. 11 et suiv. : énumération des principales critiques adressées à l'organisation actuelle de Al Azhar par Muḥammad ʿArafa, professeur au « maʿhad » d'Alexandrie.

(4) Le danger est signalé depuis plusieurs années: cf. *Manār*, XXVII, n° 2, p. 128 et suiv. : « L'irreligion à l'Université Égyptienne ».

(5) Ce que représente l'Université Musulmane d'Aligarh; cf. *R. J. M.*, III, n° 2, p. 80 et suiv. — *R. J. M.*, I, p. 849 : résumé des aspirations pédagogiques islamiques.

(6) C'est bien la conclusion de M. Achille Sékaly à son étude sur l' « Université d'Al Azhar et ses transformations », *R. E. I.*, 1927, I, p. 116.

(7) Le *Fatḥ*, n° 159, p. 3, se plaint amèrement de l'indifférence de la grande presse arabe à l'égard de l'Islam; comp. avec n° 65. — De semblables doléances sont fréquentes.

confessionnelle, ne s'intéressent guère qu'à des questions de la vie profane; seule, la *Siyāsa* (1), organe des libéraux constitutionnels, fort goûté des milieux intellectuels, que dirige avec un réel talent technique le docteur Haykal, a été violemment prise à partie par les Salafiya qui lui ont âprement reproché sa complaisance aux idées de Ṭaḥa Ḥusayn, son appui à la thèse laïciste de ʿAlīʿ Abd Al Rāzik, sa complicité tacite avec l'Université Égyptienne pour entretenir au Caire, sous couleur de modernisation, une pépinière d'esprits forts. La lacune sera peut-être comblée par la publication, par Al Azhar, d'une revue officielle, *Nūr-al-Islām*, à qui le *Manār* (2) a toutefois reproché les insuffisances de sa critique du ḥadīṯ, l'indigence de sa documentation générale, la mollesse de sa défense islamique et, dans une certaine mesure, son particularisme assez peu compatible avec l'internationalisme de l'Islam. Aussi une tentative comme celle de la *Revue des Jeunes Musulmans* mérite-t-elle d'être sympathiquement suivie. Elle peut fournir, demain, le grand organe de réformisme, de concorde islamique et de vulgarisation scientifique que l'on peut souhaiter voir naître.

Des sociétés (3) à ramifications internationales pourraient également servir à entretenir des communications constantes entre les différentes parties du monde musulman qui a déjà dans le pèlerinage son congrès annuel. L'extension de la « Société des Jeunes Musulmans » est donc prévue dans ses satuts. Il serait, à ce titre, intéressant d'établir la liste de ses ramifications en Égypte même, à Alexandrie, à Sohāg, à Asiūṭ, qui reste une grosse agglomération musulmane, ainsi que dans des pays

(1) On trouvera des échos de cette polémique dans le *Manār*, XXVIII, n° 3, p. 240, où le désaccord semble même vouloir prendre une certaine allure de violence; et ausi p. 293-298, en mai 1927.

(2) *Manār*, XXXI, p. 155 et suiv. Depuis longtemps Rašid Riḍā, fidèle à l'enseignement de son illustre maître, avait réclamé la publication d'une revue officielle par Al Azhar; se plaint d'être maintenant arrivé au seuil de la vieillesse et de n'avoir pas de successeur. La polémique rebondit, p. 375, 484 et 745.

(3) Le *Manār* avait toujours réclamé l'organisation par les Musulmans de Sociétés littéraires et autres; cf. par exemple, X, p. 340-344 : l'Orient a tout intérêt à demander à l'Europe son esprit d'organisation sociale. Sur les filiales actuelles de la « Société des Jeunes Musulmans », on peut consulter la *Revue* de la Société elle-même, et aussi le *Fatḥ*, passim; notamment, sur la filiale d'Alexandrie; n° 80, p. 6, séance d'inauguration, et p. 7, le discours prononcé à cette occasion; pour l'accueil de la Société aux Indes, cf. n° 80, p. 12; n° 81, p. 9 et suiv., n° 101, p. 12 (juin 1928), etc.

voisins, comme la Palestine, la Syrie, la Mésopotamie, peut-être même les Indes où le meilleur accueil lui a manifestement été réservé. La reconstitution d'une opinion musulmane n'est pas, en dépit des obstacles rencontrés, une réalité d'hier. Elle est peut-être plus viable qu'on ne le croit communément et attend, pour se réveiller d'une léthargie apparente, l'occasion d'une maladresse ou d'une crise. Nous nous bornerons à retenir cette conclusion méthodologique que l'Islam, en tant qu'objet d'étude, doit être considéré comme un tout. On ne saurait pas plus le morceler doctrinalement que le fragmenter dans son aire d'extension et s'autoriser des mouvements nationalistes contemporains — dont on exagère d'ailleurs peut-être la violence — pour oublier que l'étude de ses connexions culturelles s'impose non seulement dans le temps mais aussi dans l'espace.

VI. — Programme politique.

Dans la crise politique de l'Islam d'après-guerre, qui a oscillé, dans sa recherche de l'équilibre entre la formule unitaire du Califat et l'exclusivisme de la fragmentation nationale (1), le réformisme cairote, fort d'ailleurs de l'appui des Indes, a ajouté à la liste de ses revendications celle d'une restauration califienne (2). Il entendait par là, en parfaite orthodoxie, se conformer aux traditions politiques de l'Islam primitif (3), codifiees, commentées et normalisées par les théoriciens postérieurs, Al Mawardī, Al Rāzī et Sa'd Al Taftāzānī (4). Rationnellement l'unité fictive de la « umma » ne pouvait prendre sa signification plénière qu'à la condition d'être personnifiée dans un imām suprême et non disloquée

(1) *R. M. M.*, LIX, 1-43.

(2) On trouvera un exposé suffisamment détaillé du problème du Califat dans : *Al 'Ḫilāfa wa-l-Imāma al 'Uẓmā* de Rašīd Riḍā. Le Caire, imp. du *Manār*, 142 p., 1341.

(3) Les deux ḥadīts qui fondent la nécessité canonique du Califat : cf. *Al Ḫilāfa*, p. 10-11. Le seul califat réellement orthodoxe fut celui des « Rāšidūn » ; *Manār*, Ire année (1898), n° 33, p. 249. Série d'articles sur le Califat et les Califes ; critique historique orthodoxe des « Banū Umayya » et des « Banū 'Abbās » ; n° 35, p. 265 et suiv. ; critique du califat d'Espagne, des Faṭimiya et celui des Turcs.

(4) Entend fonder son étude sur l'unanimité du jugement des Salaf, celui des Sunnites et des « Ṭawāif », comp. avec théorie du califat chez les sī'ites, *Manār*, XXXII, p. 64.

entre une pluralité de califes, comme l'avait déjà soutenu un salafī, Aḥmad Ḫān Bahādor (1). La situation politique générale donnait l'espoir d'une dernière satisfaction illusoire d'indépendance par le choix d'un représentant qui eût pu ne « dépendre que de Dieu seul », servir d'organe de centralisation des protestations musulmanes et offrir sa médiation dans les différends qui parfois séparent les Puissances européennes de leurs sujets musulmans. Aussi la thèse laïciste de ʿAli ʿAbd Al Rāziḳ (2), prenant à l'Occident sa distinction du spirituel et du temporel, niant que le Prophète n'eût jamais songé à son héritage politique, s'est-elle attiré l'acharnement d'une polémique qui a voulu y voir une complicité avec la volonté générale des Puissances à étouffer, après tant d'autres, une revendication qui, présentée de la part de Juifs ou de Chrétiens, eût, selon toutes apparences, recueilli un empressement bienveillant (3).

Elle n'avait cependant rien, à l'analyse, d'une machine de guerre contre l'Occident. Choisi parmi les ʿulamā, préparé dans un séminaire (4) dont le programme reproduisait les aspirations pédagogiques réformistes et qui, par là même, aurait pu assurer le recrutement des Ḳadis et des Muftis, chef suprême de la communauté à la fois dans ses intérêts spirituels et temporels, le Calife, comme le concevait le *Manār*, faisait surtout figure de muršid (5) et de mujtahid (6), de directeur de conscience par

(1) Dans sa *Rawḍa Nadiya* (p. 413, éd. Muniriya). Ahmad Ḫan Bahador, avec un sentiment plus réaliste des particularismes existants, s'accorde à reconnaître qu'une restauration califienne serait souhaitable, mais estime qu'elle n'est plus possible : au nom de la maṣlaḥa demande donc une multiplicité d'imāms locaux. Réfutation dans *Al Ḫilāfa*, p. 50-57.

(2) *Al Islām wa uṣūl al ḥukm*. Le Caire, imp. Miṣr., p. 103 ; 2e éd. 1925. La thèse de Rašīd Riḍā y est critiquée aux pages 17-18. La réplique de Riḍā se trouve dans le *Manār*, XXVI, XXVII, XXVIII, *passim*.

(3) Sur l'opposition des Grandes Puissances européennes à la restauration d'un Califat indépendant : cf. *Al Ḫilāfa*, p. 112 et suiv.

(4) *Al Ḫilāfa*, p. 78-79. Le programme de cette école eût été extrêmement large : histoire des sectes, organisation politique de l'Islam, sociologie et même histoire de l'Église, surtout dans son organisation. Le programme de l'école reste d'ailleurs à déterminer dans le détail, p. 80. Ce rôle revient au parti réformiste modéré.

(5) La notion islamique d'iršād est l'une de celles dont l'étude a été le plus poussée par le *Manār* : résumé complet de la justification canonique de l'iršād dans *Manār*, XXVII, p. 251 et suiv.

(6) A moins d'une violation flagrante des textes, on devra au Calife obéissance entière. Son droit d'ijtihād sera souverain ; les questions d'intérêt général seront avant tout de sa compétence. Mais chaque Musulman : 1° conservera le droit de s'en tenir à son effort personnel d'interprétation et à « la fetwā de son cœur » là où apparaît une divergence d'opinions entre les juristes en ma-

excellence du monde musulman ; son droit d'ijtihād posait des problèmes de conciliation avec celui que tout Musulman possède puisqu'il ne saurait exister, dans l'Islam, de pouvoir interprétatif qualifié (1). Une organisation administrative détaillée l'entourait même de bureaux de spécialisation dont le rôle eût été de surveiller les publications religieuses et juridiques — ce qui peut-être, dans certains cas, eût assez vite menacé le libéralisme dont se flattent à juste raison les Salafiya — d'exercer un droit de regard sur la valeur et la sincérité, devant l'Islam, de l'attitude des différents gouvernements, de centraliser la propagande islamique, de veiller à l'amélioration de l'éloquence de la chaire, de percevoir la zakāt, de se faire le gardien des Lieux Saints et de collaborer à la parfaite organisation matérielle et sanitaire du Pèlerinage (2).

Les revendications califiennes, depuis l'échec complexe qui les accueillit, sont, pour l'instant, oubliées (3). Mais l'idéal qui les animait continue à vivre, amoindri et dissocié. D'une part, l'aspiration d'unitarisme politique qu'elles représentaient pourrait fort bien assurer la participation du réformisme islamique au projet, encore timide, d'une « Société générale des Nations orientales (4) », qui, si imprécis soit-il, et de contenu mal défini, donne çà et là les signes d'une vitalité qui ne sont pas à négliger, en un siècle où les formes d'organisation internationale sont appelées à prendre, après bien des échecs encore, une importance croissante (5).

tière personnelle; 2° et aura droit de contrôle général sur la bonne orthodoxie de l'attitude du Calife. *Al Ḫilāfa*, p. 79.

(1) Dans *Šubuhāt Al Naṣārā wa Hujaj al Islām*, p. 76 et suiv., Rašīd Riḍā explique longuement qu'il ne saurait y avoir dans l'Islam un pouvoir religieux comparable à celui qui existe dans le christianisme. En donne quatre séries d'arguments : 1° la définition de la fonction du Prophète dans le ḳor'an ; 2° l'exemple de la vie même de Muḥammad ; 3° celui des Rāšidūn ; 4° absence d'institutions musulmanes de cette nature. A cette occasion, violente critique de l'institution du šayḫ al Islām qui ne répond à aucune nécessité canonique et ne sert qu'à légitimer les décisions arbitraires du Sultan.

(2) Ces attributions, reprises pour la plupart de Al Mawardī, sont exposées dans *Al Ḫilāfa*, p. 80. Elles sont citées par A. Sanhoury, *Le Califat*, p. 556 et suiv.

(3) On les voit cependant réapparaître de temps à autre : en septembre 1930, par exemple. *R. J. M.*, 1re année, n° 11, p. 849.

(4) A. Sanhoury, *Le Califat et son évolution vers une Société des Nations orientales*, Geuthner, 1926.

(5) Gaudefroy-Demombynes, *Inst. Mus.*, 2e éd., p. 221 ; comp. avec la conférence de Muḥammad Lutfī Jum'a à la S. J. M. dans la *R. J. M.*, II, p. 541.

La notion islamique de souveraineté qu'englobe, d'autre part, une théorie califienne demeure particulièrement actuelle. Les deux notions de šurā (1), conseil délibératif, qui impose à tout souverain, comme un devoir canonique, de réaliser, avant toute décision, une expérience morale auprès des représentants autorisés de l'opinion publique — et celle de ḳawānīn, ou de législation profane, fondée en fonction même du šra', au nom de la maṣlaḥa, font de l'État musulman (2), comme les Salafiya le comprennent, un état aussi bien éloigné — dans sa doctrine s'entend — du despotisme individuel, dont l'Orient a si souvent donné l'affligeant spectacle, que du laïcisme qui, en prenant à l'Europe sa séparation de l'Église et de l'État et en calquant ses institutions parlementaires, pèche autant par ignorance de la vraie tradition que par imitation servile de l'étranger (3). A considérer l'État comme le vrai gardien de la religion, on eût souhaité le voir se faire le dépositaire sincère des revendications islamiques, intervenir officiellement dans la lutte contre la bid'a (4) et diriger son action dans les pays musulmans même les plus éloignés (5). Les événements ont dû, dans bien des cas, apporter quelques déceptions de la part de souverains, qui, à l'exclusion de brillantes exceptions où l'Égypte tient la première place, sont peut-être plus portés à rechercher dans l'Islam le mystère de l'ordre social qu'à se considérer, en toute conscience, comme les serviteurs obligés de ses exigences et de ses revendications (6).

Le glissement s'est donc nettement et exclusivement effectué vers les

(1) La notion de šūra reçoit un plus long développement chez R. Riḍā qu'elle n'en a chez Al Mawardī ; Cf. *Al Ḫilāfa*, p. 30 et suiv. Dans son *Kitāb Al Waḥda*, p. 139 et 142, il en avait déjà fait le fondement du libéralisme politique de l'Islam.

(2) Pour les rapports du šra' et du ḳānūn, voir *Kitāb al Waḥda*, op. cit., p. 138-143.

(3) La nature du gouvernement islamique est examinée, dans le *Kitāb al Waḥda* à l'occasion de la théorie de l'ijtihād, p. 142-143. Cf. critique du laïcisme turc, *Al Ḫilāfa*, p. 41-42.

(4) *Mānar*, XX, p. 104. Énumération des différents moyens à mettre en œuvre pour lutter contre les bid'a : entente entre les quatre rites, poèmes, tracts et aussi refus de toute participation officielle aux « mawāsim ».

(5) Cf. notamment *R. J. M.*, II, 1930, p. 54-55. Appel à tous les peuples de l'Islam et à leurs princes.

(6) On a souvent compté sur eux, mais espoir souvent déçu ; cf. *Fatḥ*, du 7 novembre 1930, estime qu'ils sont malheureusement beaucoup « trop préoccupés de leurs bonnes relations politiques avec les puissances étrangères ».

nationalismes locaux. La seule condamnation absolue du nationalisme est celle du *Manār*, en 1900, pour qui l'Islam, sans ignorer, en fait, les facteurs de différenciation, se propose, en droit, de réaliser une communauté de plus en plus étroite entre tous les hommes par la soumission physique aux mêmes actes du culte, un égalitarisme intégral, enfin la communion dans le même idéal religieux (1). Mais les résurgences contemporaines des luttes racistes de la šu'ūbiya, qui trouvent, dans l'idée occidentale de patrie, le principe de leur idéalisation et, dans le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes l'argument juridique de leurs revendications (2), a imposé de bonne heure de concilier le sentiment national et le sentiment unitaire de solidarité islamique (3). Les divisions actuelles du Proche-Orient, dont le maintien n'est pas toujours exclusif d'une divergence dans les intérêts européens, ont fait prévaloir cette tactique que chaque État devait pour sa propre part, reculer les limites de son autonomie, sinon acquérir son indépendance, avant de songer aux solutions fédérales ou unitaires. Sa'd Zaġlūl (4) demeure bien, au fond, pour le *Manār* et pour le *Fatḥ* le prototype du nationaliste qui a su à la fois être Égyptien et Musulman. Ce dont on veut avant tout se garder, c'est de ce particularisme outrancier qui commence à se rattacher en Irāḳ, en Syrie et en Égypte aux civilisations locales (5) — par ailleurs totalement ignorées — antérieures à l'installation des Arabes et de l'Islam, et qui substitue à une mystique ancienne celle de la race et de la patrie (6).

(1) *Manār*, II, p. 321 et suiv. Écrit le 5 août 1899. Est présenté par Rašīd Riḍā comme caractérisant le mieux la position de l'Islam à l'égard du nationalisme.

(2) Cf. *Zahrā*, 1re année, p. 266 ; à propos des luttes de races à l'origine de l'Islam ; et surtout p. 337 et suiv. La Propagande islamique et l'individualité nationale des Arabes. Écrit en nov. 1924.

(3) Cf. sur l'unité islamique et les moyens de la faire renaître : *Al Islām Māḍihi wua Ḥāḍiruhu* par un 'ālim de Al Azhar: 'Abd Al Bāḳī Sarūr Na'īm. C. R. dans la *Zahrā*, Ire année, n° 6, p. 408. En 1924, la première partie seule avait paru.

(4) *Mānar*, XXXII, n° 1, p. 18, fait de Sa'd Zaglūl par excellence un disciple de 'Abduh. Est pour le Fatḥ le type du réformateur qui reste musulman, n° 59, p. 4.

(5) Cette forme de particularisme, qui nous paraît si inconsistante, avait déjà été notée par Gibb: « Studies on Contemporary Arabic Literature », *B. S. O. S.*, vol. IV, part. IV, 1928, p. 745-760. Elle s'est attiré une vive réaction de la part de la *R. J. M.*, cf. t. II, n° 2 (nov. 1930), p. 81. « Sentiment islamique et sentiment national ».

(6) Comp. notamment, avec les articles du *Mu'ayyad* des 17 et 23 octobre 1911, signalés par la *R. M. M.*, XVIII, 216, sur le sentiment religieux et le sentiment national en Égypte.

Une condamnation de tout nationalisme serait, au demeurant, assez surprenante de partisans aussi convaincus de l'idée arabe (1) que le sont les Salafiya contemporains. Musulmans par-dessus tout, ils justifient doctrinalement leurs aspirations ethniques, en voyant dans le Prophète le premier unificateur de la Péninsule Arabique, en faisant des Arabes les meilleurs serviteurs de l'Islam, les gardiens de la Sunna, en assimilant le succès de leur cause à une victoire islamique, position sensiblement différente de ce racisme arabe intégral (2) qui se disait antérieur et supérieur à l'Islam ; ils sont beaucoup plus des Musulmans arabes que des Arabes musulmans. Les manifestations actuelles de l'idée arabe continuent à être celles auxquelles nous a habitués, au cours du XIXe siècle, le long réveil des nationalités. Ethniquement, elles se traduisent par une glorification des qualités de la race, une exaltation de ses vieux héros, une vague sentimentalité pour ses vieilles légendes, même si on les sait fausses — et dont la destruction rend plus amère encore, après bien d'autres griefs autrement importants, la thèse critique d'un Ṭaḥa Ḥusayn (3) — une floraison d'éditions de textes, un panégyrique de la langue et de ses beautés, le souvenir de l'expansion arabe et aussi, parfois, une opinion peut-être exagérément flatteuse sur la contribution arabe à l'Islam et à la Chrétienté (4).

(1) Il conviendrait de dépouiller toute la *Zahrā ;* on pourra se reporter utilement à Ire année, p. 21 : *L'ignorance où sont les Arabes de leur passé*, de Tawfīḳ Al Yāzijī, p. 65 ; *Le patriotisme chez les Arabes*, intéressant pour la corrélation qu'il établit entre les anciens mouvements de la šu'ūbiya et le nationalisme actuel ; p. 264, poésie de Al Ḥawmānī, *A la Nation arabe*, etc. IIIe année, p. 101, à propos du Ḥaḍramūt, « cette chère province du Grand Pays arabe ». De même, un dépouillement systématique du *Manār* sera nécessaire à qui entreprendra une étude objective de la question arabe depuis 1908 et surtout depuis la Grande Guerre. Parmi les articles les plus importants, XX, p. 33 et suiv., *La question arabe ;* XXI, p. 1 et suiv., décembre 1918, *L'avenir de la Syrie et des pays arabes.*

(2) *Manār*, XXI, p. 240, fait un récit rapide de la genèse de cette idée raciste.

(3) *Zahrā*, Ve année, nos 2-3, p. 98 et suiv. Réfutation de Ṭaha Ḥusayn par Chekib Arslan ; constitue la préface de la longue réfutation composée par Aḥmad Al Ġamrāwī, y voit surtout une influence néfaste d'aberrations d'orientalistes européens dont Margoliouth. Un numéro spécial de la *R. J. M.* a été dernièrement consacré à Ṭaha Ḥusayn, en avril 1932.

(4) Cette littérature est d'une extraordinaire exubérance. Citons, au passage, *Zahrā*, IIe année, n° 3, p. 197, poème sur la civilisation arabe ; IIIe année, n° 5. La civilisation des Arabes et leur philosophie. « Les Arabes, dit-on souvent, après Ibn Ḫaldūn, sont des Bédouins, qui ont détruit, partout où ils se sont installés, les civilisations existantes » ; protestations contre ces griefs. *R. J. M.* IIe année, p. 479, sur l'influence des Arabes sur la Chrétienté.

Politiquement, le *Manār* et le *Fatḥ* conservent le souvenir du rêve d'une fédération ou d'une unification des États de la Péninsule Arabique dont, dès 1908, Rašīd Riḍā avait essayé de préparer l'avènement. En 1927, la *Zahrā* citait, à l'appui de ses aspirations, ce conseil d'un orientaliste anglais : « C'est un devoir, en chaque zone, pour les partisans de l'Unité arabe, que d'y travailler pour leur propre compte, par la réforme morale, l'amélioration des conditions sociales de vie, la formation d'une opinion publique arabe, mais en ne comptant jamais que sur eux-mêmes. Lorsque ces conditions seront réunies pourra seulement voir le jour le projet de l'Union panarabe (1). » Le moindre bon sens laisse de fait entendre qu'il serait bien paradoxal que s'évanouît, à si brève échéance, un sentiment qui plonge des racines aussi profondes dans la race, la religion et la langue, qui a été douloureusement meurtri et fortifié par la persécution turque (2), que la Grande Guerre a utilisé et qui a pu connaître, chez ses artisans les plus sincères, l'enthousiasme et l'espérance d'un appui désintéressé de l'Europe, au temps où il restait à l'Europe encore assez de prestige moral et où elle inspirait assez de confiance pour laisser croire à la séduction de ses déclarations de principe (3).

VII. — Les Salafiya et le problème linguistique.

De là l'importance capitale que prit, et que conserve, le problème de la langue. Elle est, étudiée dans ses sources, une nécessité doctrinale (4); une dissociation de la langue et de la foi est une telle impossibilité que, dès 1910, dans une fetwā, en réponse à une question que lui posaient des habitants de Sumatra (5), le *Manār* avait déjà formellement condamné

(1) *Al Zahrā*, IIIe année, n° 9, p. 580.

(2) Dès l'année même de sa publication le *Manār* avait été interdit en Syrie, I, p. 133.

(3) Thème qui réapparaît de temps à autre dans la presse arabe du Caire. Exemple : *Balāġ* du 28 janvier 1932, « l'Unité des pays arabes est-elle réalisable ? » Par contre, réserves de Muḥammad Luṭfī Jum'a dans la *R. J. M.*, II, p. 541 et suiv.

(4) *Manār*, XII, p. 168, 759 ; comp. I, p. 770, sur l'arabe et le turc.

(5) *Manār*, XII, p. 904.

tout enseignement du catéchisme et du droit dans une langue autre que l'arabe. Une résurrection ou plus exactement une unification doublée d'une modernisation de la langue, l'un des points essentiels du modernisme de ʿAbduh, sont l'unique gage d'un internationalisme islamique et, à plus forte raison, d'une entente panarabe (1). En 1931, un Hindou, Taḳī-al-Dīn Al Hilālī, lui aussi de profession de foi salafī, en commentant la brochure de Chékib Arslan sur les causes de la décadence islamique (2), ajoutait que l'une des raisons les plus profondes en était actuellement la mauvaise connaissance de l'arabe, qui est telle que le leader Šawkat ʿAlī s'exprime avec quelque peine dans le plus pur classique et que bien des campagnes de presse n'ont pas toujours aux Indes le retentissement qu'on eût souhaité leur donner.

Techniquement surtout, il est assez logique que l'on se fût adressé à une langue qui a été, en dehors des lexicographes professionnels, assouplie et formée par des traductions grecques et persanes (3), et que l'on considérât aisément comme un manque foncier d'humanités islamico-arabes, en même temps que comme la satisfaction illusoire d'une vanité séparatiste, la proposition, si souvent faite, reprise en 1925 encore par un article du *Ḥilāl*, celle de l'adoption, comme langue écrite, de l'arabe vulgaire, invoquant la raideur du classique, son origine bédouine, ses insuffisances scientifiques et les nécessités d'un nationalisme particulariste qui se doit aussi d'avoir sa langue (4). La réforme pédagogique, la diffusion croissante de la presse nous semblent, d'autre part, éliminer définitivement et progressivement la possibilité d'une utilisation exclusive

(1) *Manār*, Ire année, p. 43 et 51. Sur la nécessité d'unifier la langue et le danger que représentent les différents dialectes.

(2) *Fatḥ*, n° 258, proclame la nécessité de la publier sous une forme simple, voyellée, accessible à la masse et, en même temps de la traduire dans des langues musulmanes autres que l'arabe. L'auteur signale qu'il va lui-même la traduire en urdu et la répandre dès son retour aux Indes. L'article est, d'autre part, fort intéressant pour la situation de l'arabe aux Indes.

(3) Cf. *R. J. M.*, IIe année, p. 3 et suiv. Sur l'aptitude de l'arabe à tout traduire.

(4) *Hilāl*, t. XXXIV, p. 1084, propose : 1° de délaisser la langue littéraire et de créer une langue vulgaire dans les publications et l'enseignement ; 2° de ne pas hésiter à adopter les termes et les phrases étrangères en toute liberté. Réfutation dans la *Zahrā*, IIIe année, nos 2-3, p. 116. On retrouvera l'ensemble de ces préoccupations linguistiques dans le *Manār*, XXIV, p. 753 et suiv. *La langue de l'Islam*, développe l'ensemble des raisons pour lesquelles l'on doit développer l'enseignement de l'arabe.

des langues européennes comme langues de sciences et de techniques (1). Tout porte présentement à croire que le développement linguistique ultérieur se continuera dans le sens que le réformisme islamique avait toujours prôné, celui d'une simplification du littéraire assoupli par ses emprunts au dialectal, sa fréquentation des langues européennes, en même temps que considérablement élargi dans son vocabulaire.

L'actualité demeure toujours de la discussion des procédés techniques d'enrichissement lexicographique. Le mécanisme de la dérivation analogique (2), (ištiḳāḳ ḳiyāsī), dont la théorie fut élaborée par l'École philologique classique, permet de faire un appel exclusif aux racines les plus communes pour trouver, dans le fond de la langue, par transposition, traduction étymologique ou simple calque l'équivalent des expressions et des locutions étrangères. La suggestion de remettre en honneur de vieux mots (3), dont l'arabe, au désespoir des débutants, est si malencontreusement riche et qui sont maintenant tombés en désuétude, n'est restée jusqu'ici qu'un luxe de grammairiens et d'érudits sans espoir, pour demain, de réalisation pratique. L'arabisation (4) (ta'rīb) a été, en droit, beaucoup plus qu'en fait, limitée aux seuls mots pouvant s'apparenter à une nouvelle racine trilitère ou quadrilitère, conservant dans le dictionnaire les allures et le formalisme d'une racine originellement arabe. A dénoncer les emprunts étrangers inutiles ou trop complaisants, le *Manār*, la *Zahrā*, le *Fatḥ* ont toujours mis un zèle de puristes militants. « Un mot étranger dans la langue est comme un soldat étranger dans le pays (5). » Jamais toutefois, à notre connaissance, n'ont été théoriquement envisagés les problèmes d'un rajeunissement de la syntaxe, alors que nous nous accordons à reconnaître, comme le fait linguistique de beaucoup le plus significatif, que l'influence européenne ait contraint l'arabe à renouveler partiellement le jeu de ses conjonctions, à construire une phrase

(1) *Zahrā*, IVe année, n° 2, p. 170. Sur l'enseignement de la médecine en arabe, à Damas; ce qu'il reste à faire. Comp. avec articles du *Mu'ayyad* des 2, 14 et 19 mars 1907.

(2) A fait l'objet de petits traités théoriques dans le genre du *Kitāb Al Ta'rīb wa-l-ištiḳāḳ* de Al Maġribī, l'actuel secrétaire de l'Académie Arabe de Damas.

(3) Fut aussi un moment préconisé par Al Maġribī.

(4) *Manār*, XI, p. 121-141.

(5) *Zahrā*, VIe année, n° 5, p. 257.

plus volontiers synthétique (ce qui appelle d'ailleurs un complément à nos grammaires) et par suite, à préciser et à différencier davantage les articulations logiques du discours (1).

Plus d'un siècle bientôt de rénovation linguistique fait de l'unification et de la fixation de la masse, parfois quelque peu chaotique, des néologismes, une des nécessités de l'heure. Par un idéalisme excessif et une foi non moins exagérée dans le facteur volonté comme élément d'évolution linguistique — qui sont d'ailleurs des faits de civilisation que nous avons aussi connus — la réglementation d'une Académie arabe (2), siégeant au Caire et qui est sur le point de se constituer, réunit l'unanimité des espoirs. On ne saurait de même qu'applaudir à cet autre projet corrélatif de composer un dictionnaire encyclopédique (3) de la langue moderne, qui renoncerait à la classification traditionnelle d'un *Thesaurus poetarum*, présenterait d'indispensables garanties d'exactitude et de précision et viendrait, grâce à une initiative que nous devrions, pour une fois, à l'érudition orientale, combler l'une des nombreuses lacunes de notre outillage de laboratoire.

Une simplification du littéraire doit comporter par là même sa vulgarisation. La pédagogie de l'arabe doit aux efforts du réformisme islamique la composition d'ouvrages de classe (4), formant un cycle complet de lecture, entièrement vocalisés à leur début, facilitant à l'enfant l'acquisition d'une langue qu'il fallait trop souvent jusqu'ici connaître pour la lire et non lire pour l'apprendre. L'établissement de cours du soir pour les illettrés, la diffusion croissante de la presse, les conférences dans les sociétés populaires (5) où notre expérience personnelle — grâce au plus cordial accueil qui nous fut toujours réservé — a pu constater, non sans quelque mouvement de surprise, l'étonnante perméabilité de milieux à demi incultes

(1) Déjà noté par GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Institutions musulmanes*, p. 199, 2e éd.

(2) « Comment redonner de la vie à la langue arabe? » sous ce titre, série d'articles à noter dans le *Manār*, t. XXVIII, p. 433. L'article n'est d'ailleurs pas de R. Riḍā.

(3) *Al Zahra*, IIe année, n° 3, sept. 1925, p. 145 : *Autour d'un dictionnaire arabe*.

(4) Ṭāhir al Jazāirī a beaucoup fait pour la rédaction d'ouvrages scolaires. Il y aurait intérêt, pour nos établissements, collèges musulmans et même lycées, à dresser la liste complète de cette littérature pédagogique.

(5) Une excellente documentation sur la vie des sociétés populaires est donnée par le *Fatḥ*. On consultera avec profit la revue de la *Jam'iya makārim al aḫlāḳ al islāmiya*.

à cette langue simplifiée sont d'incomparables instruments de propagande linguistique. L'alphabet arabe constitue un obstacle dont les inconvénients n'ont échappé à personne. Le *Manār* a lui aussi, jadis, signalé les graves insuffisances d'une sténographie qui complique la typographie, multiplie l'indécision de la lecture chez les débutants et impose aux jeunes élèves, pour l'étude de l'arabe, de longs efforts qu'il y aurait intérêt à réserver à d'autres disciplines. On pouvait donc logiquement croire un instant que des considérations de technique, qui avaient déjà légitimé l'usage des illustrations (1), eussent pu également servir à justifier l'adoption des caractères latins. Peu de mesures sont actuellement aussi impopulaires (2) que l'abandon de l'alphabet arabe, que l'on défend vigoureusement, contre les suggestions de l'orientalisme, à la fois par conviction doctrinale, et par la crainte symbolique de voir cet emblème, à la fois musulman arabe et oriental, céder à une occidentalisation et une laïcisation envahissantes.

Si donc il importe, dans la génèse de l'arabe moderne, de faire très grande la part de l'École libano-chrétienne, qui a été l'élément de catalyse (3) nécessaire aux échanges culturaux, on ne saurait, par contre, avoir la partialité d'une thèse récente (4), qui tend à refuser aux Musulmans, et, par suite, plus précisément à l'École réformiste, le moindre mérite dans la renaissance des lettres arabes contemporaines. La portée profonde de ce néo-classicisme n'a pas toujours été interprétée avec toute la logique qu'elle comporte. Le Caire n'est pas ce centre de conspiration panislamique ou nationaliste, dont on grossit les manifestations et dont on exagère les dangers, mais bien plutôt, par la multitude de ses imprimeries, ses exportations d'ouvrages, fussent-ils médiocres, le foyer de ré-arabisation du monde de l'Islam arabe contemporain. Les conditions générales de notre politique linguistique, en des pays où notre expansion de ces dernières années nous a installés, se trouvent, en fait, profondément distinctes de celles qu'offrait l'Algérie de la première conquête. Un

(1) *Al Ḫilāfa*, p. 83.

(2) *Fatḥ* du 22 sept. 1928 (n° 63) ; à comparer avec *Al Zamān* de Tunis du 10 mai 1929.

(3) Sur le rôle de ces éléments de catalyse dans les échanges culturaux, *R. E. I.*, 1927, p. 458, note 1.

(4) Elle nous est signalée par la *Zahrā*, IIIe année, n° 1, p. 201.

article, fort suggestif de Desparmet (1), au début de 1931, montrait même qu'en Algérie, que l'on croyait irrémédiablement francisée, que l'on aime assez à donner comme le prototype de la doctrine impériale française et le dernier mot des « conquêtes morales (2) », commence à poindre une réaction linguistique qui, selon toute vraisemblance, risque d'aller en s'accentuant. A nous intéresser surtout aux progrès du néo-classique, et aux efforts pédagogiques qu'il suscite, aussi bien de la part de Chrétiens que de Musulmans, nous trouverons les éléments d'une réponse à un problème que notre expérience nord-africaine pose et ne résout pas, celui d'une pédagogie de l'arabe (3). Son étude n'est pas exclusive de celle du classique proprement dit, ni du dialectal même dans toutes ses différenciations qui, à la limite, sont individuelles. Elle s'efforce simplement, dans le processus d'une pédagogie de l'arabe, de les situer logiquement, et constitue le premier pas vers la connaissance des formes plus anciennes ou plus vulgaires d'une langue dont le maniement, écrit et oral, fournit, en même temps qu'un indispensable instrument de documentation, fût-elle ethnologique, le gage d'une sympathie qu'il y aura toujours intérêt à maintenir et raffermir entre Français et Musulmans.

VIII. — Les Salafiya et l'Europe.

Les occasions de discorde se sont multipliées en effet depuis 1918. Toute une littérature s'est emparée de la révolution syrienne pour chanter les morts de Aysatūn, rappeler le bombardement de Damas, exciter l'Égypte à la compassion pour sa sœur par la langue, la religion, l'origine ethnique (4).

(1) *Bulletin de la Soc. de Géographie d'Alger et de l'Afrique du Nord*, 1er trimestre 1931, p. 1-33.

(2) Quelques opinions musulmanes sur la situation algérienne : cf. article du *Fatḥ*, du 17 avril 1929, *Balaġ*. du 28 janv. 1932 : « Ce qui s'est produit en Algérie, la France veut le répéter au Maroc. »

(3) La question a été nettement posée par L. Brunot : *Pour une Réforme des études d'arabe*. Paris, Larose, 1928, in-8°, 65 p.

(4) La littérature qu'a pu inspirer la question syrienne est extrêmement abondante. Les meilleures poésies composées en l'honneur de l'insurrection syrienne ont même été réunies en volume : *Diwān al Ṯawra*. Librairie Salafiya, 128 p. Comp. *Fidā Sūriya* de Maḥmūd Ramza Nažīm.

Le Sionisme (1) est venu, en révélant la menace juive, donner à des incompatibilités traditionnelles une fureur de haine réciproque, dont on n'entrevoit pas, dans un avenir même prochain, une atténuation et qui offre le danger, pour nous Français, de fournir l'appui d'un internationalisme islamique, à notre antisémitisme nord-africain (2). La mainmise définitive de l'Italie sur la Tripolitaine, la capture et l'exécution de ʿOmar Al Muḫtar (3) ont été l'occasion de protestations nouvelles contre les guerres de conquêtes. La polémique d'après-guerre, alimentée d'ailleurs d'une documentation originelle, a rejailli sur des pays qui avaient été jusqu'ici considérés avec désobligeance par l'opinion orientale, tant on jugeait arriéré leur état de culture et insuffisante leur connaissance de la langue. La campagne du Rif a définitivement acquis le droit de cité des questions nord-africaines dans les préoccupations de l'opinion orientale (4).

La constance de ces doléances, leur violence désordonnée, où parfois l'imagination supplée, avec toutes les fantaisies de ses exagérations, à l'absence d'une documentation circonstanciée, l'influence inopportune d'une certaine littérature algérienne, ont visiblement accrédité auprès du

32 p., dans la *Zahrā*, IIe année, n° 3, p. 212, n° 5, p. 308 ; IIIe année, n° 3, p. 145 ; IVe année, n° 5, p. 278. De même, une étude minutieuse des nombreux articles du *Manār* sera indispensable à qui entreprendra un historique de la question syrienne depuis la Grande Guerre. Citons comme article caractéristique, XXVI, p. 585 et suiv. : « La Révolution syrienne et le gouvernement français ; la lutte entre l'Occident et l'Orient. »

(1) Dans la *Zahrā*, Ve année, nos 7-8, p. 505, poème de Muḥammad Bahja Al Aṯari *La Palestine en pleurs*. Un solide exposé du problème sioniste, vu par l'opinion musulmane, est donné par le *Manār*, XXX, p. 385-394 ; 450-468. Dès la première année de sa publication, la *R. J. M.* prend une position militante : 1re année, p. 73-79. Elle l'a conservée depuis.

(2) La collusion entre les deux polémiques n'a toutefois pas encore été faite, à notre connaissance tout au moins. On pourra consulter Maurice Eisenbeth, *Le Judaïsme Nord-Africain*, p. 287, Constantine, 1931.

(3) La campagne de Tripolitaine a causé un très réel mécontentement ; voir notamment le *Fatḥ*, n° 252 (29 mai 1931). Sur l'attitude de l'Italie et, d'une manière générale, des « Latins » à l'égard de l'Islam, à rapprocher du *Manār*, XXXI, p. 672... « On pensait jusqu'ici que le plus terrible des États colonisateurs était la France... Mais sa sœur latine s'est révélée plus implacable encore. »

(4) *Manār*, XXVI, p. 147 et suiv., biographie de ʿAbd Al Karim : c'est le héros des Arabes et de l'Islām ; il veut faire renaître la gloire de l'Andalousie ; p. 154, ses talents guerriers ; reproduit, p. 220, l'appel lancé par la *Rābiṭa al Šarḳiya*, etc. Dans la *Zahrā*, IIe année, p. 165 ; p. 138, C. R. d'une vie de ʿAbd Al Karim de Aḥmad Wāfiḳ, p. 164, donne une poésie sur ʿAbd Al Karim Président de la République Rifaine, etc. Comp. tout récemment : *R. J. M.*, IIIe année, p. 542-560.

grand public cette conviction, faite système chez certains, adhésion paresseuse à des idées reçues chez d'autres, qu'il ne convient de voir, dans tout soubresaut de mécontentement islamique, que la persistance d'une xénophobie doctrinale, la résurrection d'un panislamisme, qu'on eût cependant pu croire pour le moins désuet, une excitation factice de l'idéalisme wilsonien ou la revanche d'un nationalisme asiatique sur l'Europe (1) ; d'aucuns parlent même de la naissance d'un fascisme islamique ou des aboutissements lointains d'une propagande bolchevique (2).

L'équité commande d'écouter la thèse adverse, car il va sans dire que les Musulmans mettent à se défendre contre de tels griefs une énergie outragée. Dès 1897, le *Manār* lavait déjà, l'Islam de l'accusation de fanatisme dans une série d'articles (3) dont les idées principales viennent d'être reprises par la *Revue des Jeunes Musulmans* (4). Elle semble assez peu compatible avec la position prise, à l'égard des gens du Livre, par le Ḳor'ān, où l'on ne décèle somme toute que de légères traces d'antisémitisme, et avec les principes de la colonisation musulmane à ses débuts. La politique indigène des premiers Califes, s'accorde-t-on à proclamer, était l'application à des populations de religions et de races différentes, des conceptions démocratiques, égalitaires et libérales de l'Islam primitif (5) ; elle devait par là même constituer l'un des principaux facteurs de l'expansion musulmane, comme elle devait plus tard hâter le travail de désagrégation des éléments étrangers et contribuer à la ruine politique de l'Islam arabe. L'opinion européenne qui ose encore parfois parler d'un panislamisme agressif, comme d'un complot monstre contre l'Occident, oublie qu'il n'a jamais cessé d'apparaître, aux Musulmans les plus mili-

(1) La *R. M. M.*, XXXIX, p. 1 et suiv. : « Introduction à l'étude des revendications islamiques », avait déjà énuméré les principales explications proposées aux aspirations musulmanes : xénophobie, bolchevisme et panislamisme, en signalant les réserves dont il convenait de les entourer.

(2) Par ex. : cf. général H. Simon : Le Maroc, les Soviets et nous, *La Quinzaine coloniale* du 25 sept. 1931, p. 448.

(3) *Manār*, I, p. 20, note philologique sur le mot *ta'aṣṣub* ; p. 201 et 209, condamnation doctrinale par l'Islam de tout fanatisme. De même, *Les Musulmans, les Coptes et le Congrès national*, p. 3. Le Caire, 1329, p. 131.

(4) *R. J. M.*, 2e année, p. 162 et 233 ; article de Muḥammad Tawfīḳ Aḥmad.

(5) *Al Ḫilāfa*, de Rašīd Riḍā, *op. cit.*, p. 43-44, comparaison entre la Conquête musulmane et la Conquête européenne dans le *Manār* de janvier 1927.

tants, comme une impossibilité politique et ne correspond, dans la réalité, qu'à un sentiment profondément orthodoxe de solidarité et d'internationalisme (1). On va même beaucoup plus loin et l'on retourne communément aujourd'hui à l'Europe le compliment d'une xénophobie systématique à l'endroit de l'Islam et des Arabes (2).

Il faudrait, en effet, se convaincre que la colonisation européenne ne laisse plus, depuis la guerre, qu'un scepticisme assez amer à l'endroit de l'idéalisme humanitaire dont elle se réclame (3), où l'on voit de plus en plus des satisfactions endormeuses et verbales destinées à faciliter le programme d'exploitation matérielle et humaine qui seul la conditionnerait. L'unanimité est faite, à tort ou à raison, à la suite sans doute de manifestations publicitaires de religiosité latine, du spectacle de l'activité réelle, supposée ou exagérée, des missions protestantes en Égypte, que l'expansion coloniale d'un peuple est en collusion étroite avec celle de sa religion (4). L'expérience de la Grande Guerre a ajouté cette douloureuse conviction que les Puissances européennes, par un nationalisme avisé et une économie de vies bien comprise, vont chercher les artisans de leur grandeur parmi les populations asservies à leur loi (5).

Mais c'est bien plutôt des phénomènes de dissolution inhérents à toute colonisation que l'on souffre le plus. Socialement, elle tend à étouffer les élites locales qui essaient de se constituer et de travailler aux relèvements nationaux (6). L'hostilité étrangère est par avance acquise à toute initiative spécifiquement indigène d'amélioration ou d'équipement écono-

(1) Depuis fort longtemps Rasid Riḍā s'en défend, exemple *Manār*, X, p. 589 et suiv., ce que l'Europe prétend du « Par-islamisme », dans *Al Ḫilāfa*, p. 115-119.

(2) Ces haines, dit-on souvent, sont plus violentes chez les Latins que chez les Anglo-Saxons. Cf. *Fatḥ*, passim.

(3) Un des thèmes actuellement les plus complaisamment développés est celui de la mauvaise foi européenne ; cf. *Manār*, XX, p. 59 (juillet 1917), reproduit une déclaration de Aulard sur les buts de guerre de la France ; espérances et en même temps réserves sur la sincérité de son application.

(4) *Manār*, XXI, p. 275 et suiv., bon exposé de la thèse polémique sur le rôle politique des missions ; comp. avec *Al Nahda* de Tunis, du 14 mai, article publié, à la suite de beaucoup d'autres, sur la collusion entre les « missionnaires et les colonialistes ».

(5) Sur le rôle que l'on attribue au « parti militaire », cf. *Fatḥ* du 21 août 1930.

(6) *R. J. M.*, III, nos 8-9, p. 510 et suiv. Conférence de Muḥammad 'Abd Allah Muhīb : « Les moyens de combattre la crise économique en Égypte », p. 517, développe les raisons de cette hostilité européenne.

miques. Mais l'aspiration la plus profonde de la part de civilisations attardées, mais non inférieures, est de réclamer une organisation rationnelle de l'enseignement dans le sens de la tradition et de la langue. Ces revendications pédagogiques, lit-on couramment, sont non seulement méconnues, mais ne reçoivent pour toute réponse qu'une recrudescence de surveillance ou le maintien d'un *statu quo* qui est une condamnation (1) ; les concessions que l'opportunisme parfois leur octroie n'en font jamais qu'un enseignement au rabais, qui ne satisfait nullement les vrais besoins du pays et ne répond qu'à des arrière-pensées de conquête morale (2). La suggestion, faite par quelques orientalistes, pour intéressante qu'elle fût, psychologiquement et techniquement, d'écrire l'arabe parlé, est assez souvent représentée comme inspirée d'un impérialisme linguistique qui veut abolir les langues de culture, pour ne laisser subsister que les dialectes dont la concurrence n'est pas à redouter pour l'idiome conquérant (3).

La dissolution, demain — et c'est bien là que résident les craintes les plus vives — sera morale et religieuse (4). Si l'on empêche parfois les Šayḫs de parcourir les pays musulmans, si l'on gêne, avec une méfiance d'inquisition policière, le travail de la propagande islamique, c'est que l'on entend favoriser la diffusion des idées hérétiques et laïques (5),

(1) *Al Ḫilāfa...*, *op. cit.*, de R. Riḍā, p. 60, et aussi, *R. J. M.*, n° 2, p. 133 et suiv. : « Le Mouvement des idées au Maroc » ; notamment la nécessité d'un enseignement arabe extra-scolaire.

(2) Allusion est même faite à l'enseignement indigène au Maroc, *Zahrā*, 3e année, n° 6, p. 415 (déc. 1926). Cite un article de Stéphane Lauzanne, dans le *Temps*, qui rappelle l'attachement des Marocains à leurs traditions et signale le succès des établissements scolaires ouverts par la France au Maroc : « Ces établissements n'ont malheureusement été créés que dans le but d'une propagande politique, sans considération objective des besoins et des aspirations des Indigènes. » III, n° 8, p. 542, cite une statistique française sur les progrès de l'enseignement secondaire ; « mais inutile de dire que cet enseignement est purement français ».

(3) Se reporter au chapitre sur la langue et aux quelques articles déjà signalés.

(4) Cette crainte est actuellement l'une des plus vives ; voir par exemple *R. J. M.*, t. II, p. 593-601 (juin 1931) : « La ruse de la colonisation et des colonisateurs pour supprimer l'Islam et subjuguer les Musulmans. » Elle est cependant déjà ancienne ; comp. *Fatḥ*, n° 51, p. 8 : « L'évangélisation est un moyen de colonisation » ; signale la présence en Orient de nombreux missionnaires et met le gouvernement en garde contre cette forme spirituelle du « banditisme » (*sic*) ; n° 56, p. 3, sur le refus du Yémen à laisser installer à Ṣan'ā une école fondée par des missionnaires. *R. J. M.*, 2e année, p. 169, à propos du Congrès Eucharistique de Carthage.

(5) Cette complicité que l'on établit entre le laïcisme et le colonialisme est déjà ancienne, cf. par exemple : *Manār*, V, p. 192 et suiv. (1902), la France et l'Islam. « Les Français, dit-on, sont les

sinon aider les efforts des missionnaires chrétiens dans leur tentative d'assimilation confessionnelle. Moralement surtout, l'affaiblissement général de l'enseignement religieux, la mise en circulation d'une littérature licencieuse sont dénoncés, avec sincérité autant que par nécessité polémique, comme les armes morales de l'Occident dans sa conquête de l'Orient, par le piétisme éthique d'une école qui est logique avec elle-même en penchant à voir presque un complot dans cette triste exportation matérielle et humaine dont nous inondons le Proche-Orient et qui peut évidemment tromper sur le niveau moral moyen des pays d'Europe (1).

La polémique, pour virulente qu'elle soit, n'est d'ailleurs pas suivie d'appels à la violence. Le *Manār* a toujours prêché le loyalisme aux sujets musulmans des nations européennes dans les limites de la justice; une attaque de front, par quelque moyen que ce soit, de pays aussi puissamment organisés que le sont les Grandes Puissances actuelles, serait d'une issue trop certaine pour que l'idée même en fût envisagée. Esprits pondérés et mesurés, les Salafiya ne sont pas de ces partis extrémistes qui prônent les solutions brutales, les campagnes de boycottage et de non-coopération (2) que l'exemple des Indes (3), par ailleurs si sympathiquement suivi, a mis à la mode avec plus de verbalisme tapageur que d'efficacité réelle. La notion de « jihād », dont on a pu dire qu'elle conservait dans l'Islam une actualité de tous les instants, s'intériorise : le vrai mujāhid est, avant tout, celui qui, par une lutte contre soi-même et contre son milieu social, prépare l'œuvre de régénération culturelle qui autorisera à revendiquer, un jour, un sort meilleur.

gens les moins religieux qui soient, partant les moins fanatiques. Pourtant ils peuvent mettre autant d'acharnement à détruire l'Islam dans leurs colonies qu'à se défendre chez eux contre le Christianisme. » (Jusqu'à la Grande Guerre, les allusions à la politique musulmane de la France sont relativement rares.)

(1) Le thème est vieux, *Manār*, 1re année, n° 17, p. 129 : « Les armes morales de l'Occident dans sa conquête de l'Orient. »

(2) Elles furent un moment envisagées par le *Fatḥ*, mais il y renonça bien vite (n° du 29 août 1930).

(3) La vie musulmane aux Indes a toujours été attentivement suivie par la presse musulmane du Caire. Nous avons déjà signalé dans la *Zahrā* une étude sur l'Université d'Aligarth, son fondateur, son organisation et son fonctionnement, Ve année, p. 508 et suiv. La Société des Jeunes Musulmans a revu Šawkat ʿAlī lors de son dernier voyage en Égypte, *R. J. M.*, IIe année, p. 136, sur sa visite à la Société. ʿUmar Fāḫūrī vient de traduire en arabe la *Vie de Gandhi* de Romain Rolland.

La « da'wa » (1) ou propagande islamique, fournit une arme plus sûre. Elle est la condition de vie des religions et des sectes qui ne s'affirment et ne progressent que par l'organisation de leur publicité (2), un devoir de suffisance pour tout Musulman (3) qui se doit de lancer l'appel à l'Islam par sa conduite personnelle d'abord, sa juste compréhension de l'esprit de sa foi, par la plume et la parole enfin. Elle inspira jadis à Rašīd Riḍā la création d'un vaste séminaire de missionnaires et de directeurs de conscience (4), non certes par hostilité contre la Chrétienté, mais par une imitation intelligemment comprise des institutions chrétiennes, dont l'organisation a toujours été complaisamment étudiée par le *Manār* (5). L'idée, dans le détail de ses réalisations, fit faillite. Elle n'en demeure pas moins éminemment vivante; nous n'en voudrions pour preuve que la création à Al Azhar d'une section de spécialisation pour le wa'ẓ et la ḫuṭba, la publication de deux opuscules sur la nécessité pour l'Islam d'organiser sa propagande (6). Elle peut trouver des moyens d'action efficaces dans la presse, les sociétés, le pèlerinage, la multiplication des tracts et surtout le prône (7), qui reste entouré de sollicitations jalouses, dont on ne peut parfaire la réforme et que l'on défend avec véhémence contre les réserves et les critiques dont la *Siāsa* l'a récemment entouré.

(1) Sur la notion islamique de « propagande » et son rôle dans le succès rapide de l'Islam, *Manār*, XXI, p. 81 et suiv.; à rapprocher de *R. J. M.*, II, p. 383 et suiv. : « L'Islām n'eut pas besoin de la force et de l'épée pour se répandre », par AL TA'ĀLIBI.

(2) Dès le tome III, l'urgence d'une propagande islamique avait été justement présentée par le *Manār* comme la condition même de la pérennité de l'Islam, p. 457 et suiv. (sept. 1900) : *La propagande et la vie des religions.*

(3) Préface de Muhibb al Dīn à la brochure de Muḥammad Al Said Al Zāhiri sur la nécessité pour l'Islam d'organiser sa propagande et de faciliter le travail de ses missionnaires ; voir *infrà*.

(4) Historique du projet : *Manār*, XIV, p. 41-67.

(5) Exemple : *Al Ḫilāfa*, p. 79. En même temps a fourni une assez large contribution à la littérature contemporaire d'apologétique musulmane. Cf. *Šubuhāt Al Naṣārā wa ḥujaj al Islām* (épuisé).

(6) Entre autres, celui de MUḤAMMAD AL SA'ID AL ZĀHIRĪ, *Al Islām fi Hāja ilā Di'āya wa Tabsīr*. Le Caire, 1349 ; cf. aussi *Al Da'wa ilā-l-Iṣlāḥ* de MUḤAMMAD AL ḪADIR ḪUSAYN.

(7) Dès la première année avait songé à utiliser la ḫuṭba, I, p. 312 et suiv. Sur cette polémique récente, cf. *Al Siyāsa* du 18 septembre 1928, à la rubrique *Nouvelles locales*, et le *Fath* du 22 septembre 1928 (n° 63, p. 8). Sur la ḫuṭba en général cf. *Zahrā*, I, p. 280 ; II, p. 584.

Une telle propagande ne se peut concevoir que dans un esprit de large concentration islamique qui devient ainsi l'un des points essentiels du programme du *Fatḥ* et de la *Revue des Jeunes Musulmans* (1). Poussant en ses dernières conséquences son action unitaire, le *Manār*, dès 1897, avait compris l'importance capitale d'un rapprochement avec l'Islam šiʿite (2). Il entreprit d'en préparer l'avènement en Syrie avec les éléments de Saïda, où ʿĀrif Al Zayn dirige la revue si riche qu'est *Al ʿIrfān*, en Irāḳ, avec Kāẓim al Ḫurasānī et Hibat al Dīn al Šahrastānī — aux Indes, en 1910, et, tout dernièrement, au Caire même (3). Une telle volonté d'accord participait de cette conviction profonde que l'Islam primitif ignorait une distinction doctrinale née postérieurement sous l'influence du complot d'Ibn Sabā et des premiers convertis juifs pour jeter la zizanie parmi les fidèles (4). Elle invoquait, pour se légitimer en termes d'action, de la nécessité urgente de répondre, par une unité de front, à la diversité des menaces extérieures (5).

La méthode préconisée devrait donc consister dans le maintien, pour chaque parti, de sa propre doctrine dans le cadre d'une tolérance réciproque et la reconnaissance des affinités existantes (6) — reconnaissance des cinq principes fondamentaux de l'Islam, d'une éthique semblable, respect sunnite pour ʿAlī et sa famille. La similitude des aspirations nationales et racistes en pays arabe devait permettre de concerter les lignes générales d'une action politique et sociale. On ne saurait nier que l'accord ne se soit manifesté, depuis la guerre, par l'expérience de réactions communes ; le *Manār* est, semble-t-il, assez apprécié des milieux šiʿites modérés et *Al ʿIrfān*, à Ṣaida, n'a pas manqué de joindre ses protestations à celles de l'Islam sunnite dans quelques-unes

(1) Série d'articles très significatifs sur la nécessité de se mieux connaître de la *R. J. M.*, II• année, p. 253-345 ; 431 et suiv.

(2) Un excellent résumé de l'attitude du *Manār* à l'égard des šiʿites est donné par Rašīd Riḍā lui-même, t. XXXI, p. 290 et suiv. Les principaux articles de polémique antišiʿite ont été réunis en une brochure : *Al Sunna wa-l-Šiʿa aw al Wahhābiya wa-l-Rāfiḍa*, Imp. du *Manār*, 1347, 136 p.

(3) Le rappelle notamment dans *Manār*, XXXI, p. 291.

(4) *Al Sunna wa-l-Šiʿa*, op. cit., p. 4-5.

(5) *Ibid*, p. 14-15.

(6) *Manār*, XXXI, p. 294.

des polémiques dites antieuropéennes les plus récentes (1). Ce n'est jamais que sous la forme d'une réaction commune à une attaque du dehors qu'ont pu souvent se dessiner de grands mouvements de ralliement et de concorde islamiques, que les Arabes ont pu parfois oublier leur haine des Turcs, et qu'a pu avoir des chances de succès une tentative de rapprochement entre les deux grandes formes de l'Islam (2).

Des divergences irréductibles n'en subsistent pas moins. Les partis extrémistes restent sur leurs positions. La subordination, récemment proposée par ʿAbd Al Ḥusayn Šaraf al Dīn, de tout accord à une discussion objective et courtoise entre théologiens et juristes, et à un compromis sur les divergences fondamentales — la question du Califat et celle des mérites comparés de ʿAlī et des autres compagnons — au lieu de préparer la voie à des concessions réciproques, risque fort d'exaspérer deux points de vue, tous deux convaincus de leur supériorité respective (3). La critique, par Muḥsin Al Amīn Al ʿĀmilī, d'Ibn Taymiya et des Wahhabites, son attitude lors du mouvement de Fayṣal avaient déjà déterminé de la part du *Manār* d'assez vives répliques. Un panégyrique de ʿOmar (4), dans la *Revue des Jeunes Musulmans*, où Aḥmad Al Dardirī célébrait en lui le plus savant des compagnons, vient d'être relevé, dans *Al ʿIrfān*, par ʿAbd Al Ḥusayn Šaraf al Dīn et de déterminer un renouveau de polémique, où la *R. J. M.* se contente d'une neutralité parfaite. Elle compromet peut-être assez gravement, en dépit de réelles bonnes volontés d'entente, un accord que le *Mašriḳ*, pour sa part, juge assez difficilement réalisable. Elle autorise en tout cas le *Manār* à dénoncer dans l'intransigeance des « ġulāt » l'une des causes originelles de toute hérésie doctrinale, de

(1) Cf. le numéro de novembre 1930 qui donne la photographie de Chékib Arslan à Tétouan; n° de décembre 1930. Exposé au monde musulman de la question berbère, qui s'inspire de *Wādi-l-Nil*, de *Al Jāmiʿa al Islāmiya* d'Alep et de la *Nation Arabe*. L'article est signé : « Nos frères marocains musulmans » et reste d'ailleurs d'une grande modération de forme.

(2) La *R. M. M.*, XVIII, p. 214, l'avait déjà fort nettement montré à l'occasion de l'agression italienne contre la Turquie en Tripolitaine; signale également, sur cette tentative d'un rapprochement entre les deux formes de l'Islam, le *Muʿayyad* du 26 novembre 1911.

(3) On trouvera la plus récente polémique dans le *Manār*, XXXII, n° 1, p. 62 et suivantes.

(4) *R. J. M.*, 1re année, n° 10, p. 665 ; IIe année, p. 247 et suiv., Aḥmad Al Dardirī rappelle la genèse de la polémique entre *Al ʿIrfān* et le *Manār* et cite tout au long la réponse de Rašid Riḍa, mais adopte une attitude très conciliante et se borne à enregistrer les deux points de vue.

la ruine politique du Califat et du maintien, dans l'Islam contemporain, d'une division intestine dont ses ennemis sont les premiers et les seuls bénéficiaires (1).

En 1883, Al Afġānī et Muḥammad 'Abduh avaient nettement entrevu l'habileté et l'efficacité d'un appel à l'opinion publique européenne. Là encore l'idée a fait son chemin (2). Il est plus que jamais nécessaire, proclament tour à tour la *Zahrā*, le *Fatḥ* et le *Manār*, de s'intéresser à ce que l'Europe dit de l'Islam et des Arabes (3). L'orientalisme européen connaît, à ce titre, une faveur à laquelle on pourrait reprocher d'en faire trop aisément un usage apologétique ou polémique et de se priver du bénéfice d'une étude objective de ses méthodes sinon de ses résultats (4). La suggestion, à plusieurs reprises, fut faite d'installer, dans les différents pays d'Europe, des bureaux de renseignements qui s'inspireraient de l'organisation de nos centres de documentation sociale (5). La déception qui a dû suivre bien des pétitions adressées à la S. D. N., a laissé entendre qu'il était de meilleure tactique de se ménager des sympathies auprès de partis politiques dont on peut attendre, au libéralisme humanitaire de leurs déclarations, une aide plus ou moins efficace (6). Il n'est pas impossible que l'on puisse même songer à utiliser la désunion actuelle de l'Europe par la sollicitation provoquée de rivalités qui se sont, si souvent, spontanément offertes.

(1) Par exemple, dès avril 1926, dans Introduction du tome XXVII, p. 1-18. Parmi les dangers qui menacent l'Islam à l'intérieur, il y a le fanatisme des šiites extrémistes, p. 11.

(2) *Fatḥ*, n° 65, octobre, 1927, sur la nécessité de créer une opinion musulmane en procédant par étapes, au Caire, puis dans les pays de langue arabe, en Europe enfin ; et surtout n° 253, juin 1931, énumère les différents moyens de lutte à envisager et est enclin à donner une importance considérable à la création et à l'utilisation d'une opinion européenne favorable à l'Islam.

(3) La *Zahrā* l'avait même inscrit dans son programme, Ire année, p. 44. Elle considérait de même comme une nécessité vitale de suivre attentivement l'évolution turque. *Zahrā*, Ire année, n° 1, p. 1 et suiv.

(4) Par exemple *Manār*, XXVI, p. 223 et suiv., juillet 1925. C. R. élogieux de la traduction arabe du *Nouveau Monde de l'Islam* de Lothrop Stoddard ; XXX, p. 33, critique de l'ouvrage de Sicard, *Le Monde Musulman dans les Possessions françaises ;* p. 140, témoignages de savants allemands en faveur de l'Islam et des Arabes, etc.

(5) *Fatḥ*, n° 161, août 1929, p. 1 et suivantes.

(6) On songe dans certains cas, au parti radical-socialiste ou sociaiste ; comp. par ex., avec *Al Nahḍa* de Tunis, du 15 mai 1925, au moment de la guerre du Rif, plaçait tous ses espoirs dans le parti radical et son pacifisme pour que fût conclue, avec le chef rifain, une paix honorable.

On s'accorde à dire, avec juste raison, que l'influence française est double en pays d'Islam. Elle remonte effectivement à l'installation des Jésuites en Syrie, à l'œuvre unique de propagande pour la langue et la culture françaises que constituèrent les écoles qu'ils ouvrirent et les journaux qu'ils fondèrent (1). Elle est aussi celle de la pensée rationalisante de l'idéologie optimiste et progressiste du XVIIIe siècle qu'ont fait pénétrer dans la littérature arabe contemporaine les traductions, l'expédition d'Égypte et l'adoption des idées de patrie et de droit des peuples à disposer d'eux-mêmes que la Révolution française avait déjà semées de par l'Europe. Il est, par contre, des cas où un zèle intempestif de missiologie chrétienne et nationale va à l'encontre du but qu'il se propose par les réactions islamiques qu'il déclanche. On vient de traduire en arabe la *Conquête du Monde Musulman* de Le Chatelier (2). Il n'est pas impossible que l'Islam ressorte avec une vigueur nouvelle de sa crise actuelle qui est une crise de croissance : une apologétique, loin de contraindre une confession à une analyse critique et destructrice de ses origines, peut la conduire plus sûrement à une idéalisation exaltée des mérites qu'elle s'attribue.

Tels sont les éléments généraux d'un procès où nous laissons le soin de porter un verdict à ceux qui possèdent une documentation d'une nature autre que la nôtre. Convaincus, pour notre part, qu'il importe en tout de se dégager des considérations de personnes, pour aller tout droit au fond substantiel du débat et d'oublier avec courage les errements et parfois la mauvaise foi apparente qui peuvent accompagner une polémique journalistique, nous nous en tiendrons à quelques considérations de méthode. Il est grand temps de nous départir des insinuations tendancieuses ou des calomnies intéressées, dont une étude de critique historique aurait

(1) A comparer avec une œuvre semblable en Afrique du Nord, *La Nouvelle Église d'Afrique ou le Catholicisme en Algérie, en Tunisie et au Maroc, depuis 1830*, par Mgr A. Pons, Librairie Louis Namura, Tunis, 1930, 340 p.

(2) Il semble même qu'on ne veuille pas s'en tenir là ; une courte note du *Fatḥ* de mai 1931, n° 251, approuve cette traduction, veut la répandre dans tout le monde musulman, la mettre entre les mains des prédicateurs et des professeurs. Il serait même question de traduire l'ouvrage en persan, en turc, en urdu et en malais. Le projet d'une semblable traduction est déjà ancien : *Manār*, t. XV, la série d'articles intitulés *Al Ġāra 'alā al 'Alam al Islāmī*, 229, 369, 442, 511, 605, 667, 764 (= *R. M. M.*, tome XVI).

à déterminer les sources et qui tendent à ne nous montrer dans l'Orient musulman que des ennemis irréductibles dignes de notre méfiance sinon de notre hostilité. Il nous restera toujours à nous demander si les protestations qui parfois s'élèvent, pour extrémistes qu'elles soient, ne se réduisent pas, au fond, à celles de Musulmans sincères, qui constatent que notre désobligeance se dispense trop complaisamment de la probité d'une documentation objective et courtoise. Fermement attachés à la forme traditionnelle de leur culture, ne sont-ils pas les premiers à souffrir de ses insuffisances, à se refuser tout simplement à une abdication de leur propre passé et à ne demander, pour tout gage d'un loyalisme qu'ils n'ont jamais refusé, que l'on envisageât, avec une bienveillance active et une loyauté réelle, la formule d'une politique évolutionniste et réformiste, dans la logique de la religion, du droit et de la langue (1)? Aussi, comme le proclamait, il y a quelques années, l'article nécrologique d'un orientaliste connu, c'est à établir le vrai contact que nous devons plus que jamais travailler, à mériter de tous une sympathie confiante, à acquérir pardessus tout cette « documentation humaine qui est la plus précieuse et dont le manque se fait si cruellement sentir chez bien des maîtres de l'heure (2) ».

Conclusion.

Une documentation essentiellement livres que ne saurait, en effet, nous autoriser à porter un jugement définitif sur l'aire d'extension et les chances de succès du mouvement Salafī. Nos appréciations sur l'Islam ne peuvent perdre quelque assurance et quelque valeur qu'à la condition que nous méritions de devenir l'hôte spirituel de la communauté. Le réformisme orthodoxe n'en a pas moins derrière lui, dans son orientation actuelle, l'une des forces les plus considérables de l'Islam : le culte de la Sunna, l'imitation active d'une idéalisation des « Salaf al Ṣāliḥ », qui

(1) Là réside, à notre sens, le fond du débat : contre ce que l'on nomme la « Colonisation des âmes » : *Fatḥ*, n° 59, p. 8, et n° 181, janv. 1930 : « La colonisation culturelle en Orient ».

(2) Celui de Sir Mark Sykes, dans la *R. M. M.*, XXXVI, p. 8 et suiv.

conserve une force de tous les instants et se manifeste, en période de crise, par une vague de fond hanbalite (1). Ce retour au passé doctrinal et national, comme tous les mouvements du même genre, témoigne d'un instinct vital surexcité et se produit au moment précis où le sol indigène a été fécondé jusqu'à saturation par des apports étrangers (2). Bien loin d'être un rétrécissement des curiosités, par son rythme nouveau d'incorporation de notions très actuelles, il participe d'un modernisme de bon aloi. Cet engouement pour les techniques et pour les sciences, que bien des époques chez nous ont connu, laisse entendre que les Musulmans les plus jaloux de leurs traditions ont fort bien compris qu'un corps de doctrine n'a jamais vécu que par des mises au point successives, qui prennent le plus souvent les allures d'apologétique, et le replongent dans la pensée vivante du siècle. Il est vrai que le programme peut perdre, à l'application, l'équilibre harmonieux qui a présidé à son élaboration théorique. Mais, par-dessus tout, le caractère arabe du mouvement est à la fois sa force et sa faiblesse. La Turquie n'a jamais témoigné beaucoup d'empressement au réformisme canonique. Le Caire, plus arabisé qu'arabe, surtout depuis qu'il entend équiper exclusivement ses services d'Égyptiens d'origine (3), n'a pas la perméabilité de l'Irāḳ, de la Palestine ou de la Syrie. On trouverait, par contre, plus aisément des infiltrations caractérisées du salafisme en Afrique du Nord (4), à Constantine (5), à

(1) Bien noté par Lammens, dans l'*Islam, croyances et institutions*. Beyrouth, p. 196 : « En dehors de la Sunna, coutume du Prophète et suivie par les Pieux-Ancêtres, pas de salut. — C'est le principe que proclame la dénomination de Sunnites et celui plus moderne de Salafiya, partisans et imitateurs des Ancêtres. » Sur les Salafiya, cf. notamment p. 202, 220, 229, 231, 232, 235, 237, 244.

(2) Sur la généralité de ces retours aux passés nationaux et ce qu'ils représentent de profond, cf. F. Baldensperger, *la Littérature*, Paris, p. 135.

(3) Même orientation en littérature, comme l'a montré Gibb. La nouvelle école égyptienne, Égyptiens et non plus Libanais, Musulmans et non Chrétiens, bonne culture arabe, mais surtout meilleure connaissance de l'Occident que l'on va étudier dans ses origines antiques.

(4) On peut rattacher aux idées salafiya — au sens large, dépouillées de leur appareil de néo-hanbalisme — cette déclaration faite, en décembre 1930, à l'Assemblée générale des Étudiants Nord-Africains : « Il nous faut nous persuader que l'étude du français ne saurait être pour nous qu'un moyen et non un but ; si nous l'apprenons c'est pour arriver à faire connaître dans notre milieu les sciences et les méthodes d'étude de l'Europe ; ce n'est pas avec l'intention de renoncer à notre personnalité ni à notre culture pour tendre à nous assimiler à une formation étrangère.

(5) A Constantine, le *Manār*, XIX, 798, avait signalé la revue *Al Šihāb* qui est dans la meilleure lignée des revues salafiya.

Tlemcen. Plus récemment, le Maroc (1) a reproduit, par un parallélisme, qui est peut-être plus qu'une coïncidence, dans la liste de ses revendications adressées au Maḫzen, l'esprit et même le détail des aspirations du réformisme orthodoxe.

Si l'on songe que la similitude d'évolution est grande entre l'Islam et la Chrétienté, on comprendra aisément que la menace qu'ait sérieusement à craindre le réformisme des Salafiya ne puisse venir de la masse plus illettrée, plus amorphe en pays d'Islam qu'ailleurs, et qui par son attachement aux formes extérieures de la religion peut, au contraire, fournir un excellent champ de propagande. L'heure du laïcisme, dit-on parfois, a sonné pour l'Europe (2). S'il en était ainsi, il ne serait donc pas impossible que, par la logique d'une évolution parallèle et une influence directe, ne se trouvât hâtée, en pays d'Islam, la diffusion des idées laïques. Leur avènement s'y trouverait par ailleurs facilité par l'absence d'un clergé régulièrement organisé, l'orientation actuelle de la presse, la nature de l'enseignement, la formation des fonctionnaires qui, à l'instar de leurs ancêtres les Kuttab, de culture surtout profane, sont appelés, par la qualité sociale des milieux où ils se recrutent, à fournir les classes dirigeantes (3). Le danger n'a pas échappé aux Salafiya qui font actuellement porter le gros de leur effort sur la réforme pédagogique (4) ; elle reste ainsi le problème crucial pour qui s'intéresse tout à la fois à la technique de l'organisation scolaire et à la sociologie politique du monde musulman contemporain.

Quelle que soit l'orientation à venir, nous souhaiterions voir se conserver cette conviction dans l'idéal, cette urbanité essentiellement isla-

(1) On sait que ces revendications ont été, en leur temps, reproduites par la quasi-unanimité des journaux musulmans. On pourra en trouver un exposé dans le *Manār* et la *Revue des Jeunes Musulmans*, IIe année, 1930, p. 167 et suiv.

(2) C'est l'opinion de Ch. Guignebert, *le Christianisme médiéval et moderne*, p. 312, Paris, 1922.

(3) Nous nous inspirons ici d'un cours de M. Massignon au Collège de France (1926-1927) sur « la Laïcisation de l'Islam et ses facteurs ».

(4) C'était déjà, comme on le sait, la préoccupation essentielle du réformisme de 'Abduh. Le *Manār* le rappelait encore tout récemment, XXXII, p. 21. Rien de plus significatif que le numéro spécial d'avril 1932 de la *Revue de la Société des Jeunes Musulmans* menant campagne pour « protéger la religion musulmane à l'Université égyptienne et dans les établissements d'enseignement religieux ».

mique en même temps que cette vigoureuse énergie qui font des Salafiya du Caire une minorité infiniment estimable, en cette période de mercantilisme des consciences, pour peu que l'on sache encore apprécier, partout où ils se trouvent et de quelque idéal qu'ils se revendiquent, l'indépendance de l'esprit et le courage de l'action.

HENRI LAOUST.

BP
195
S18
L3x